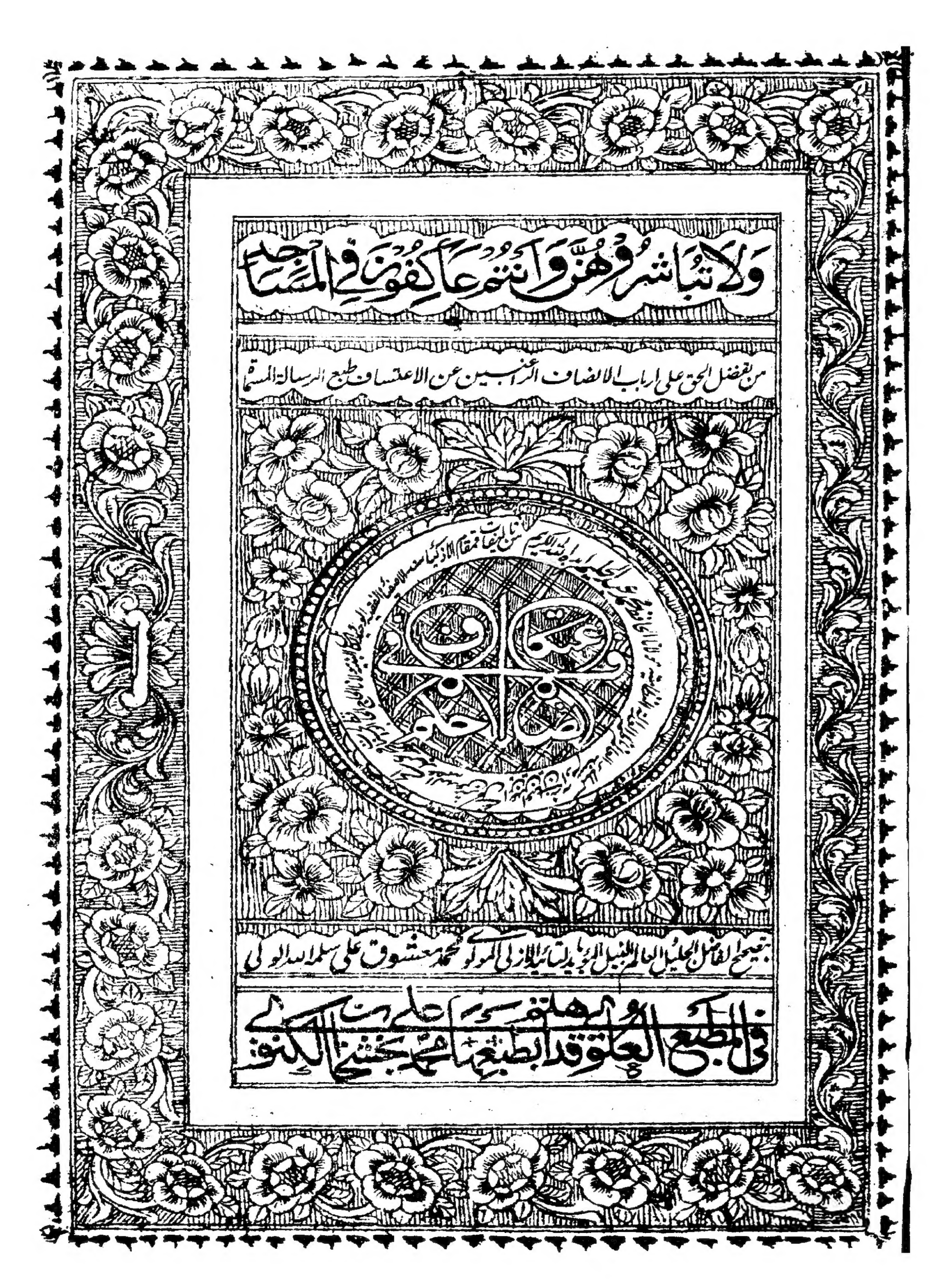
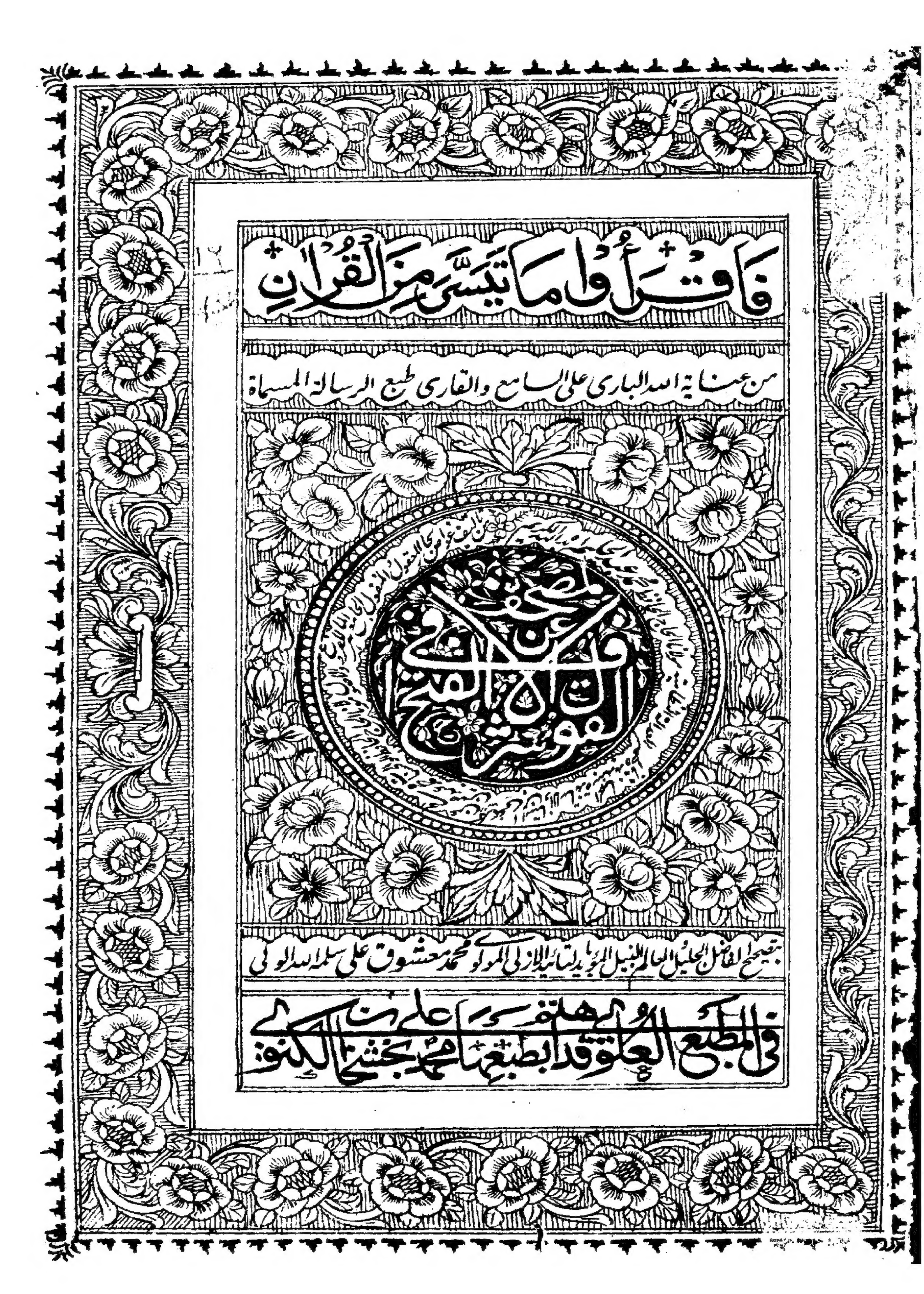

ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
من تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة
بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي
في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان في لكنو


فاقرءوا ما تيسر من القرآن
من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة
بتصحیح الفاضل الجلیل العالم النبیل المؤید بتائید الازلی المولوی محمد معشوق علی سلمه الله الولی
فی المطبع العلوی قد انطبع باهتمام محمد علی بخش خان اللکنوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما قوانا على حفظ القرآن + و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على من هو سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الانصاري
الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدرآباد من مملكة الدكن نفاها الله عن البدع والفتن
رأيت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
ومنهم انهم يضعون المصحف بين ايديهم ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه ياخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذ فتحهم
فنازعني في ذلك منازع وراجعني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية
في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها **بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف** والله تعالى
اسأل ان يتقبلها ويجعلها خيرا جاريا وللناس ارشادا واسارا **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ
بفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح ولو كان
مرة واحدة لان الكلام بنفسه قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

له ما هو المذكور في الجامع الصغير شرطا في الاصل تكراره ١٢ منه دام فيضه

وصحح فی الظهیریة عدم الجواز وقال فی البحر الرائق الظاهر ان ما فی الظهیریة متفرع علی ان علة الفساد حمله والعمل الکثیر فاذا
لم یقدر علی ان یقرأ عن ظهر قلبه امکنه ان یقرأ من المصحف وهو موضوع وما ذکره الامام الفضلی متفرع علی الصحیح من ان علة
الفساد تلقنه ولو کان موضوعا فالحق انه لا قدرة له علی القراءة فکان امیا وبهذا ظهر ان تصحیح الظهیریة متفرع علی الضعیف انتهی فعلم
من هذا البیان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابی حنیفة رح هو التلقن من الغیر فان التلقن من المصحف کالتلقن
من غیره **فان قلت** تقرر فی المسائل الاثنا عشریة انه لو تعلم امی بعد قعوده قدر التشهد سورة یبطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض لم یوجد وتتم عندهما لانهما لا یقولان بفرضیته فلو کان التلقن والتعلم منافیا للصلوة لکان
ینبغی ان تتم الصلوة فی المسئلة المتقدمة عنده ایضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فیوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم فی المسئلة السابقة هو التذکر دون التلقن وح فلا اشکال کذا فی العنایة وقد صرح به الزاهدی فی
شرح القدوری ایضا **وقد یستدل** لقول ابی حنیفة بما روی ابو داود عن ابن عباس رض قال نهانا امیر المؤمنین ان نؤم
الناس فی المصحف فان الاصل ان النهی یقتضی الفساد **وقال** فی الذخیرة کان الشیخ الامام ابو بکر محمد بن الفضل
البخاری یقول فی التعلیل لابی حنیفة اجمعنا علی ان الرجل اذا کان یمکنه ان یقرأ عن المصحف ولا یمکن ان یقرأ عن ظهر
قلبه انه لو صلی بغیر قراءة انها تجزیه ولو کانت القراءة من المصحف جائزة لما ابیحت الصلوة بغیر قراءة ولکن الظاهر انهما
لا یسلمان هذه المسئلة وانما اخذ بعض المشایخ انتهی **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فتاویل اثر ذکوان
ان صح محمول علی انه کان مراجعة قبیل الصلوة قاله الزیلعی فی شرح الکنز وقیل هو ما قیل انه کان یحفظ فی کل شفع مقدار ما
یقرأ فی الرکعتین فظن الراوی انه کان یقرأ من المصحف قال العینی فی شرح الهدایة ویؤیده ما ذکرنا من ان القراءة من
المصحف مکروهة ولا نظن بعائشة رض انها کانت ترضی بالمکروه وتصلی خلف من یصلی بصلوة مکروهة انتهی **اذا
عرفت هذا کله فاقول** لو اخذ المقتدی من المصحف وفتح علی امامه یفسد صلوة الکل سواء کان المصحف قد حمله
المقتدی بتقلیب اوراقه او لا بان یجلس هناک رجل یحمله ویقلب اوراقه وان کان بادی النظر یقتضی عدم الفساد فی الشق الثانی
لعدم العمل الکثیر وهو الذی اوقعهم فی الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلکوا واهلکوا **وما ظهر لی** وبه اجبت السائلین هو
فساد صلوة الکل لو اخذه امامه ام لم یأخذه فیفسد صلوة المؤتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لی **الاول** انه فتح
آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلک لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص علیه العینی
وغیره **الثانی** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوری فی حاشیة الهدایة ان النظر فی المصحف والاخذ منه کالسماع من الغیر
والاخذ منه واشار الیه المرغینانی ایضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الکل لو سمعه المؤتم ممن لیس معه فی الصلوة
فتحه علی امامه واخذه فکذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا فی ان الفاتح هل ینوی بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ینوی
القراءة مستندا بان الفتح کلام معنی الا انه عفی عنه للضرورة فیجب الاحتراز عنه ما امکن الاحتراز فی النیة بان ینوی
القراءة وان لم یکن فی الفعل والیه مال العلامة الهداد الجونفوری وقال هو الصحیح ومنهم من قال انه ینوی الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة منها للمؤتم واما الفتح فهو مرخص فیها من الشارع وصححه فی الهدایة وصححه السرخسی ونسب الثانی الی السهو

واختاره جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان الفتح يتضمن القراءة لا محالة وقد مر ان قراءة المصلي من المصحف مفسدة فتذكر **واما** صلوة المستفتح فلانه
تلقن من الخارج بواسطة المؤتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد **وايضا** لما اخذ المؤتم من المصحف فسدت
صلوته فاذا اخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد كما مر **واما** صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت
انه يفسد صلوة الكل هذا ذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي في ما اذا سمع من الطير واخذ منه ولم اره
صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد **وينبغي** ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما
كما لا يفسد الصلوة بقراءته على المصحف **ويخطر بقلبي** انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان
بالفساد في صورة القراءة لان القرءة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد هناكم وهذا
الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة
فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك**
اقول لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرأ في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا
يسمع خلفه ويفتحه عن ظهر القلب فعليه ان يترك القراءة ويقرأ السور الصغار من المفصل او ان التراويح لان المفسدة
التي تنشأ من تفتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد من ترك قراءة القرآن ومن ابتلي ببليتين يختار اهونهما والله
اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة في الساعة
الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة
النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة
على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين ۞

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد درين جز و زمان رساله
مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرات قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان بنا بر فقدان
در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد وامام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد و فساد
ونقصان در صلوة مى افتد پس بنا بر تحقيق مسئله آن اين رساله مؤلفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الاجل
حامل لواى علوم عقلى و نقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريفين مولوى **محمد عبد الحى** صانه الله عن
شرور الغنى وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كٹره محمد على خان در مطبع علوى باهتمام حاصى **محمد على بخش خان** ابن مير محمد خان
مبرور در سنه ۱۲۸۶ هجرى حليه طبع پوشيد فقط

محمد علی بخش خان
مہر مطبع علوی

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

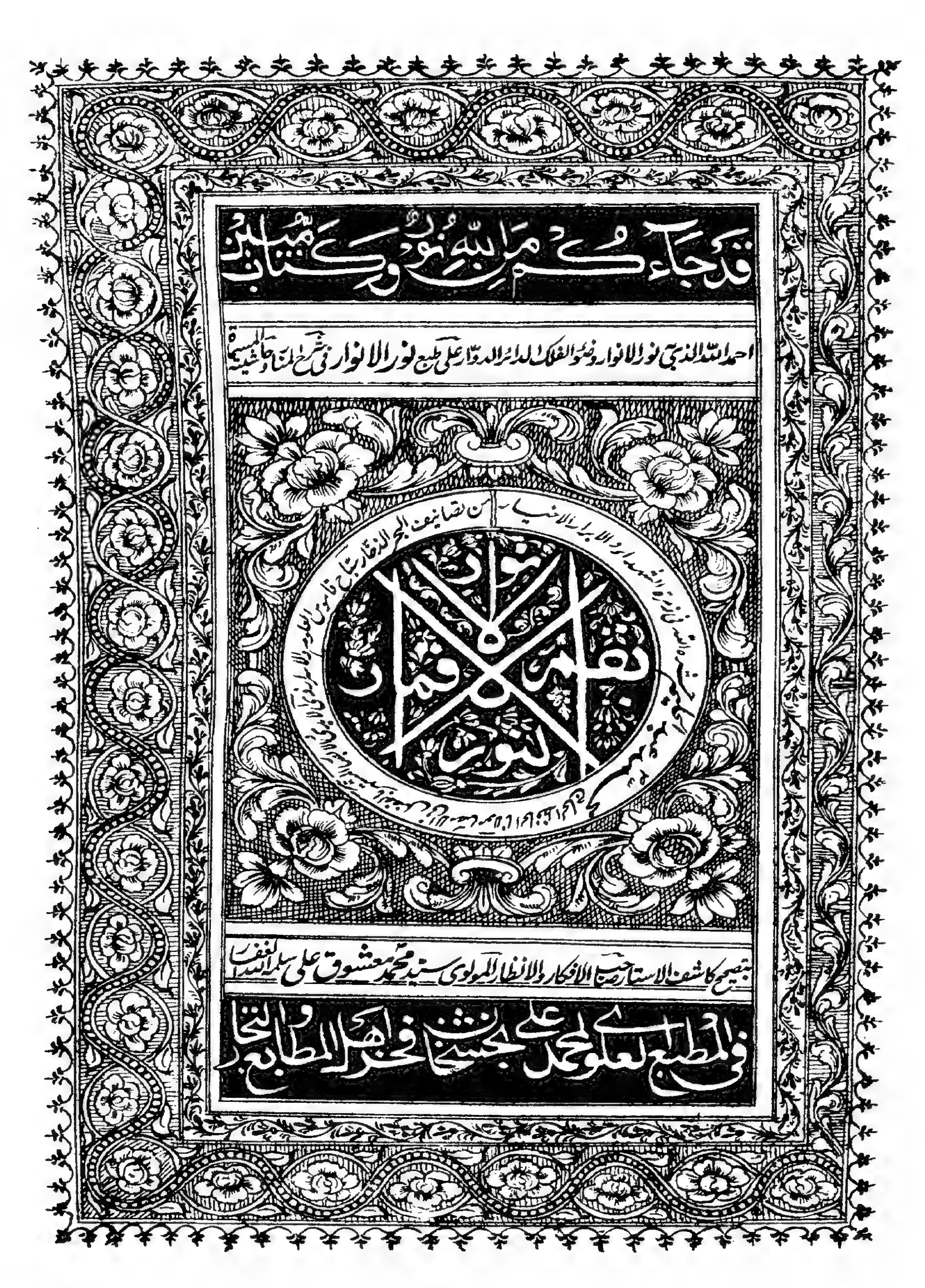
لك الحمد يا من هو مستجمع لكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلي وسلم على حبيبك احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء في سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ما يسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان وهل هو سنة كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب فههنا **مقامات المقام الاول** هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد حكى النووي في شرح صحيح مسلم الاجماع على عدم وجوبه اما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى استحبابه حيث قال يستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب بالمستحب حيث قال ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب راسه بالمسح ويرتب الوضوء فسماها مستحبة مع انها من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه النافع ثم قال في الكتاب انه مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فان كان منذورا فواجب وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال والحق انه ينقسم الى ثلثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب وهو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والعلائي الحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل الاستحباب في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى وليه لم يترجح

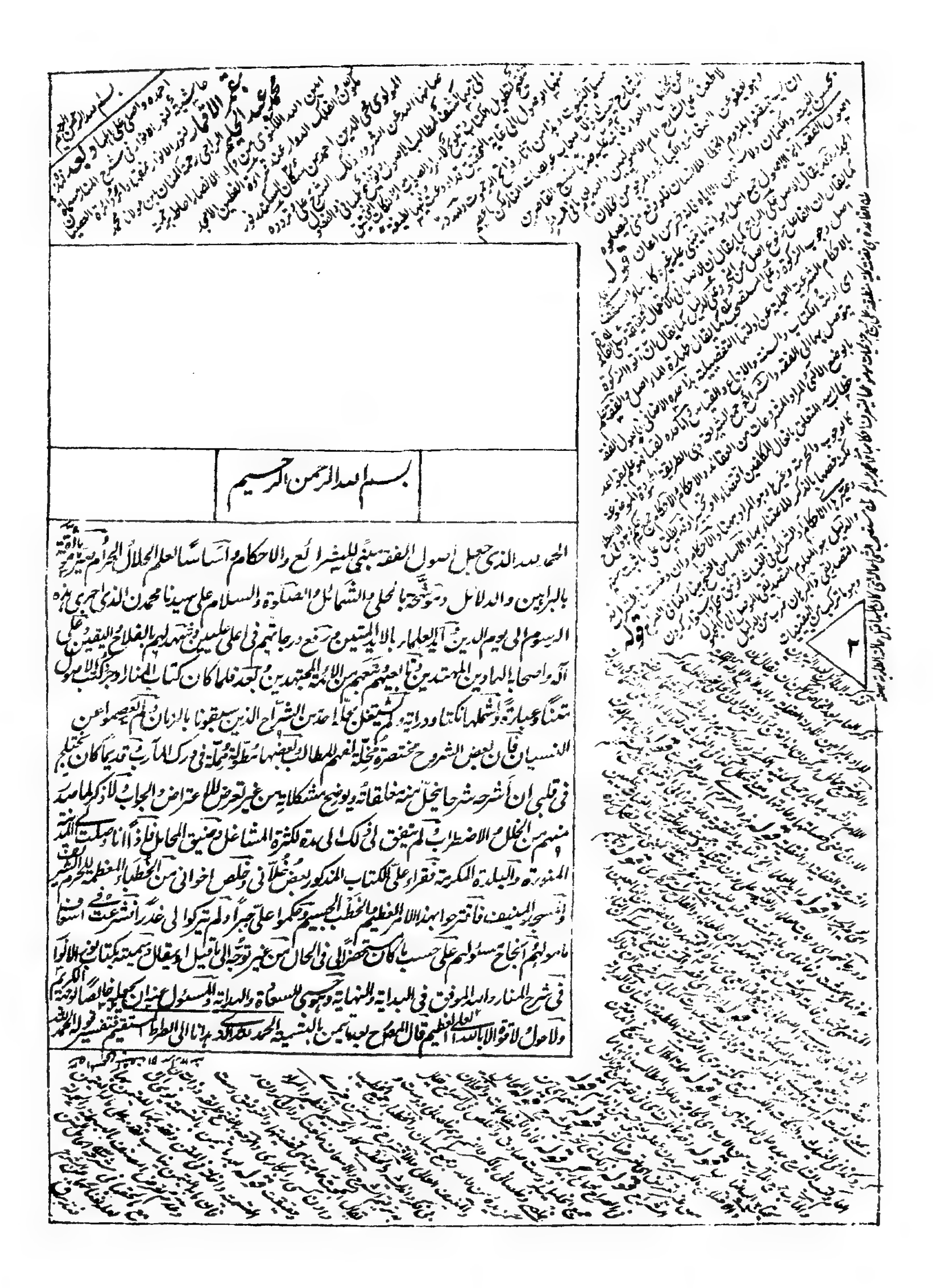
الاول واحد وهو الاصح المقام الثانی هل هو سنة موكدة او غیر موكدة وقد عرفت من الارغینانی والعینی والزیلعی تصحیح انه سنة موكدة وبه استدلوا علیها ان النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم قد واظب علیه والاشتباه فان قلت المواظبة دلیل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار علی الترك واما المواظبة مع عدم الانكار علی من تركه فهی دلیل السنیة ولم ینكر رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم علی من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم یعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركوه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك انه لم یبلغنی ان ابابكر وعمر وعثمان وعلیا رضی الله عنهم ولا احد من سلف هذه الامة اعتكف الا ابوبكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان لیله ونهاره سواء قال السیوطی فی التوشیح شرح صحیح البخاری قلت وتمام ان یقال مع اشتغالهم بالكسب لمن یعولهم فی امورهم فیشق علیهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهی قلت ما یخطر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة لكنه سنة بالكفایة علی الامة فیجوز ترك الخلفاء ولا یلزمهم القدح فی شیء لان ازواج النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم كن یعتكفن بعد انتقاله فی بیوتهن لما اخرج البخاری ومسلم والنسائی وابوداود والترمذی عن عائشة رض ان النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم كان یعتكف العشر الاواخر من رمضان حتی قبضه الله تعالی ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهی وكفی اعتكافهن رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غیر موكدة الا الصدر فی مختصره حیث قال انه مستحب وقد عرفت ما له وما علیه واطلق النسفی فی الكنز السنة حیث قال هو سنة لبث فی مسجد بصوم ونیة ولا یمكن ان یكون المراد منه السنة الغیر الموكدة الا انه رد هو القول بالاستحباب فی المنافع كما قد نقلته سابقا ثم رایت فی رسائل الاركان لبحر العلوم رحمة الله تعالی ما نصه اعلم انه لا شك فی مواظبة النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم علی اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه یلقی جبرئیل فیدارسه القرآن ومدارسة جبرئیل القرآن كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الامة لا یلحقه الاساءة ولذا كان النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم لا یوكد فی الاعتكاف تاكیده فی غیره من السنن ولا یعیب واحدا من الصحابة علی ترك الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غیر موكدة علی الامة بل یبقی فی حقهم مثل السنن الغیر الموكدة او كان واجبا علیه مختصا به فنفعله لامتثال الوجوب فلا یكون علی الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غیر بعید انتهی قلت هذا التحقیق كله من عند نفسه والحق عندی هو الذی ذكرت المقام الثالث هل هو سنة موكدة كفایة ام عینا فعامتهم علی انه سنة كفایة لان النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم لم ینكر علی من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك علی انه سنة كفایة وبه جزم الشرنبلالی فی مراقی الفلاح والعلامة الطرابلسی فی البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه الحصكفی وغیره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العین ثم رایت انه قال القهستانی فی شرح خلاصة الكیدانی عند تقسیم السنن وقد ینقسم السنة الی سنة العین وسنة الكفایة كسلام واحد من جمع وقیل منه الاعتكاف ورد بانه روایة شاذة والحق انه من سنة العین انتهی لكنه لم یعین الراد حتی یبحث حاله والحق ان قوله الحق لیس بحق

[حاشیة:] ولا یرد انه سنة موكدة لكونه ... وهو القول بالاخص اصح وقد بینت ما فی ذلك الكلام من الخلل بوجوه فی حواشی المتعلقة بشرح الوقایة لصدر الشریعة فلیطالع منها فانها كافیة بتحقیق المهمات ١٢ منه دام فیوضه

ثم رأيت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته لتعاليق الانوار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه **المقام الرابع** الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عباراتهم يقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى ومثله في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الكياس زاده في شرح النقاية الى الاول ولتفصيل الزيلعي وغيره الذي دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب **قال** العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية لاشك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رأيت** في حاشية الهداية للجونفوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روى الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** وللقائل ان يقول انه لو ذهب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة هو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض مؤديا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بانه سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج وما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف هو ادا حقوق المساجد وذلك يحصل بفعل البعض كما ان المقصود من صلوة الجنازة ادا حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكان مسلما فليتدبر **فقد ثبت** من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاحراز فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** هذا آخر ما المنى لي التحرير في هذا المطلب المنيف ولم يستقبي احد في تنقيح هذا البحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤


قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
احمد الله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشية المسماة
قمر الاقمار لنور الانوار
بتصحيح كاشف الاستار عن الافكار والانظار المولوی سید محمد معشوق علی سلمه الله الغفار
فی المطبع العلوی لمحمد علی بخش خان فخر اهل المطابع والتجار



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام اساسا لعلم الحلال والحرام مبرهنة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلي والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح اليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا واجمعها عبارة واشملها اشارة ودراية لم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما يرد منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فلما انا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة يقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف ما سولهم انجاح مسئولهم على حسب ما كان متحضرا لي في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف بعد التسمية الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله



واضح وأما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقد اجمعوا على انه اذا نُسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نُسب الى الرسول او القرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عُدّي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عُدّي اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نُظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نُظر الى انه عُدّي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يُقدّر انا رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد او التقوية والجملة لا تخلو عن تحمّل الصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى الشعب اليمين والشمال او هو الذي يكون متوسطا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مقتضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلته من غير تكلف وقيل هو الجمع بالكونين مع التوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى الخلق جميعا وغريبا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص الآل

٣

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم یتعرض لذکر الاصحاب

فی الصلوۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین ہو وضع الہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود

الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال ویطلق علی کل نبی والاسلام ہو الدین المخصوص

لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی صفۃ القویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ

ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اضافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المص رح طوینا ہ علی

غرہ ولکن لا بد ہہنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام

موضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث

انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ

عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد

بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہ للعہد ای الادلۃ التی نصبہا الشارع

دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ والا وان یکون الشرع

اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل انما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا

اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان لہ والمراد

من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وہکذا

المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ آلاف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد

صلی اللہ علیہ وسلم لشرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول

او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیر

ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر

الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشرعی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب

قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض لعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن

حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تفاضل الجص والنورۃ لعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة أم المزنية على حرمة أم امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان دالا على ان مثبت القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحق بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيللعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

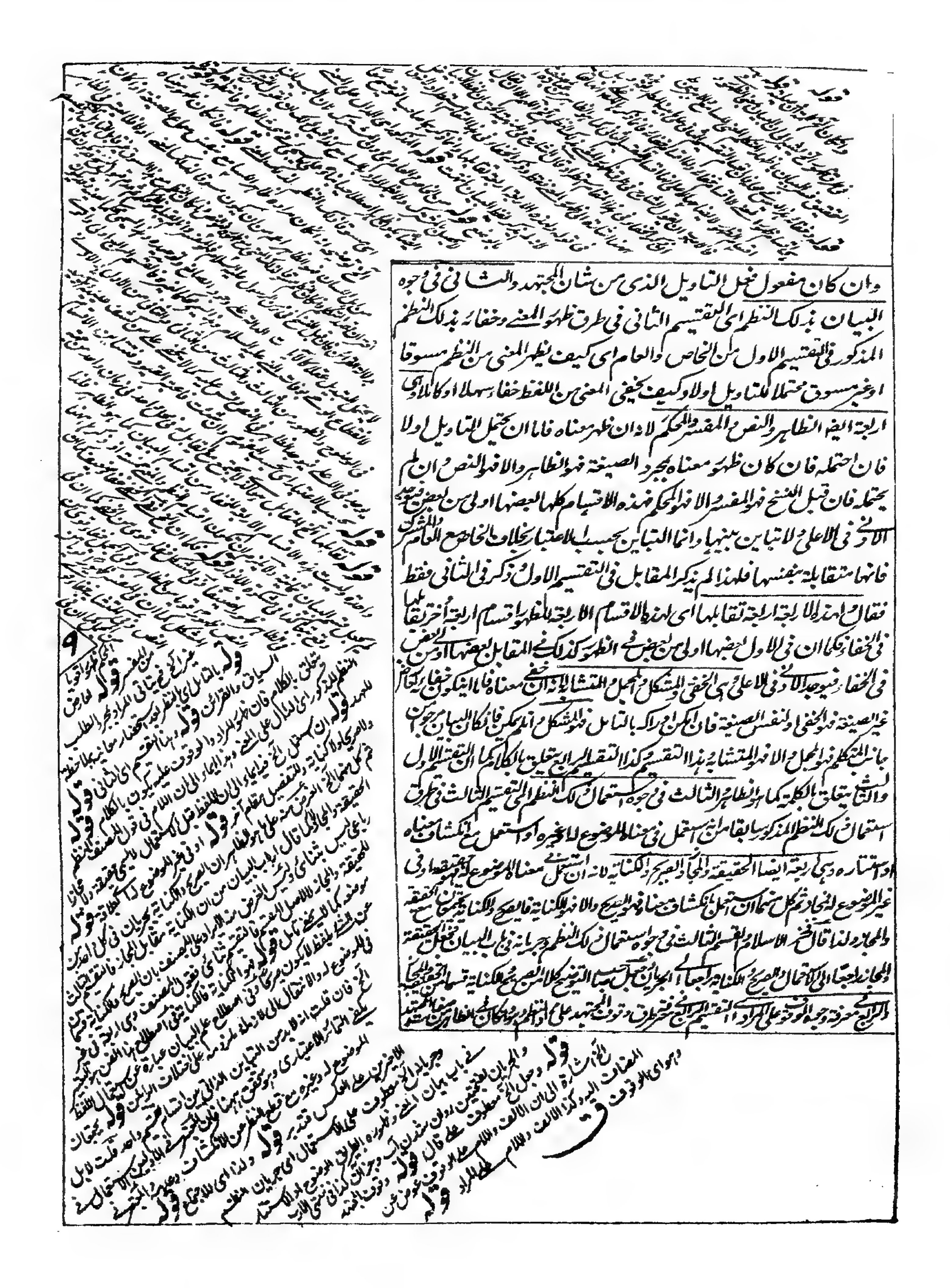
ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او المقرون فهو جنس له وبالبعيد فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اى المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة جملة في كل شهر رمضان مجملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن معنى والمكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وهما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر لتعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير مخرج له او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قرءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اى المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

٦

وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس و اما اذا كان للعهد فتخرج القرأة الغير المتواترة كلها بالقول في المصاحف ويكون قولا المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعًا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقرأة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة و يلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القرأة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى لا الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو قديم بالعنيد بان ننبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شرع
في التقسيمات اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات
النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت
كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع
اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشا التقسيم
هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى
وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم
يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل وهو تقسيمات اربعة تحتها
وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيه اما ان
يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث
او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل
المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث
انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة
على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب هي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا
فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي من الصيغة واللغة



وان كان مفعول نحو التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيه وجه الادنى في الاعلى لا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غير الموضوع له فهو المجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز باعتبار الاستعمال والصريح والكناية باعتبار الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في طرق وقوف المجتهد على المراد ... كان النظام ...

لكنه يؤول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى ومن اللفظ بحسبه

الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو

عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه لغة فهو دلالة النص

والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة

على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين

الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها

ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق

هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول

وقس عليه ومعانيها اي مفهوماتها الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض

النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وايها يجب التوقف فالخاص

قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين

والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن وهو موقوف عليه للتحقيق

ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في

آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط

ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب لبعض الاقسام فقط لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل

وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك بل يخرج منه بقوله على الانفراد

لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد من معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام معا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على

الاصل ولان هذا التقسيم لا يختص بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيم تعظيما للكتاب لان النظم في

الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه ان كان منكرا في التعريف في اصطلاح المنطق لكن

بيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل فهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يعتبر في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون
خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين هذا
بعض الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون
والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فانهم انما يبحثون عن النوع بحث الحقائق
فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان
نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل كونه
نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال
كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن
تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي وضع هو له قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول ما وضع له قطعا فثبت
من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم
الاول وكانهما متحدان لكن الاول بيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم وتمهيد التفريعات الآتية اي
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان
التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانهما لا ينافيان القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد نفسه وبيان التغيير يجعله كلا او بعضا قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وكذا
بيان التبديل يحتمله الخاص وهو النسخ فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلف فيها
بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وجعله فرضا كما جعله الشافعي على الفرض

١١

كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعم واركعوا واسجدوا خاص موضوع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقع ان الحديث يلحق بيانا بالنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فيبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعم فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضائه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء الفصل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعم امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لايكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة بنقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن في وقت عدتهن والطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لانه خاص

١٣

لايحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر كانت العدة اليضاً هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب تلك الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضاً من الثالث لان بعضاً منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلثة اخرى سوى هذا القرء يكون ثلثاً وبعضاً وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به مادون الثلث كما في قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصار عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه اذا علم انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المص رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها ما يجيء وردين نع الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل اللف والنشر المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تع حتى تنكح زوجاً غيره وهو جواب اعتراض يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال انه لا بد فيه من تمهيد مقدمة هي ان الزوج اذا طلق امرأته ثلثاً ونكحت زوجاً آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول ثلث طلقات مستقبلة اخرى

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ثم تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا الاخير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تأثير للغاية فيما قبله فلم يفهم ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول فيضيع هذا البطلان بموجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وهو ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة به على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص كذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل يمحو عدم قيد الحل وهو الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للمحل
الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رح ولبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا
وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه
من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق
موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان
عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا لا عند الاستهلاك في
رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة تبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق حقا من المالك حتى
يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فانما يجب الرد اذا
كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى
قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على
تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب
ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله
فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت
الجناية في عصمته حقيقة واذا كان كذلك فقد شرع جزاء وجزاء كاملا في القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غير انه
اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل لحقه ولان جزاء كاملا يغني فيه على ان القطع هو كاف لمنع الجناية
ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان وتمامه كما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح هذا البيان لتتم الثلثة
الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان حل الخلع قطعي وجب الاتباع عنه يعني صح ايقاع الطلاق
على المرأة بعد خلعها اياها فان الشارح رح بيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده حتى يصح
الطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا
تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

له اى صاحب الوصول ١٢

١٦

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي احسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية من حسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به نفسها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها ويطلقها فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبت الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع ايضا طلاق فحينئذ يلزم ان تكون الطلقات اربعا اثنتان في قوله الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه لكنه لا بأس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بغير مال او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك او انه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا انما يصح اذا كان التسريح باحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررته اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي وكوجوب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله كصحة ايقاع الطلاق تفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان يجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهي بكسر الواو

١٧

فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر

وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان

المرأة التي فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي

فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند

العقد في الذمة ويجب اداءه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل

لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق

وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء

البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في

الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد

يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح

بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال

اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات

دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف

الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب

ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد

بيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح

ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب

الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم

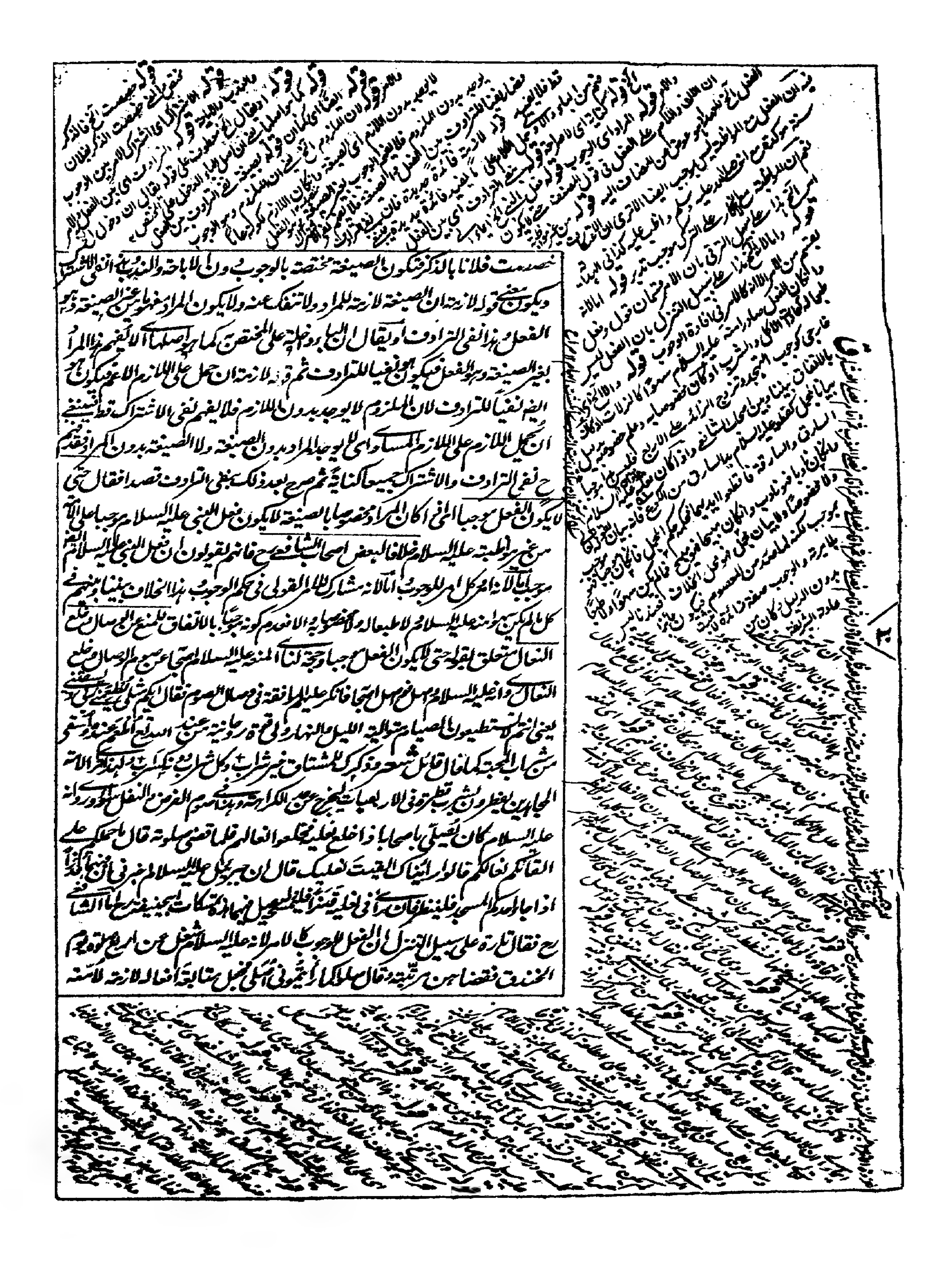
في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك الضمير المتكلم

على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند بعض التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله الا لا مهر اقل من عشرة دراهم

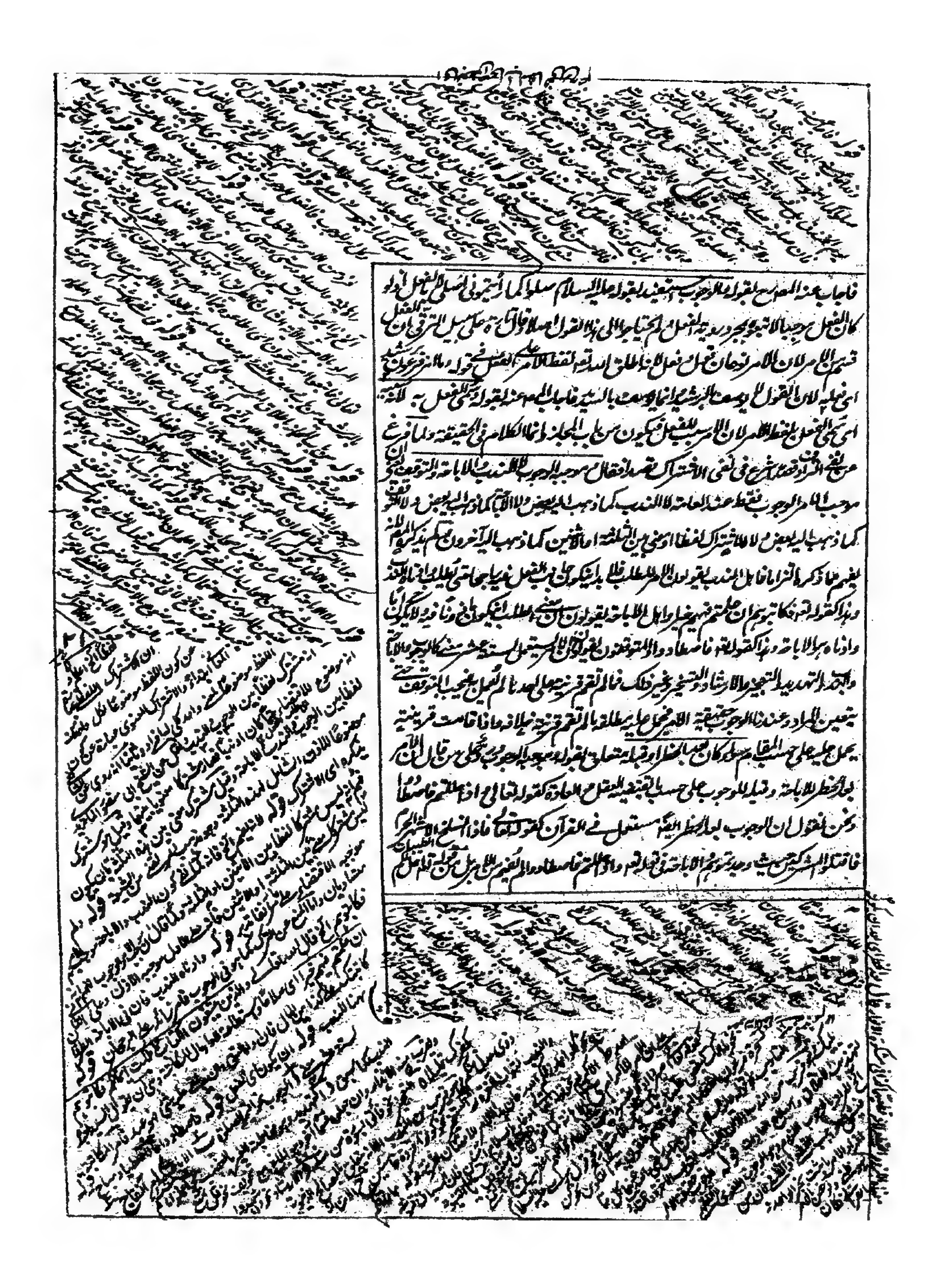
١٨

وكذا القضية على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص ان كان التعدد مجملا محتاجا الى البيان
وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب
بتقدير تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لقياس في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد المهر والنفقة والكسوة
وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير
فرضنا اي اوجبنا عليهم فيما ملكت ايمانهم ان يكون فرضنا بمعنى اوجبنا والاول معنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف والامثلة
كل المسائل الثلث فقال مثلا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم
فقوله مثلا تعليل لقوله صحة على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة
الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة
الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه
ولتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني يسمى الامر لا للفظ لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى
معلوم وهو الطلب على الوجوب فالقول مصدر اريد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ
وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي ايضا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل
كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن
يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل بعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع ولا او لم يبد نسبه الى
سوء الادب انه لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء
لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز
لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام
الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب لا التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص هذه الصيغة لازمة بيانا لكون الامر مختصا بصيغة معينة
مراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض بيان الاختصاص مع الرجحان اي لا يكون الامر الا للوجوب ثبت الا
من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك انه يبقى ان حمل الباء ههنا على الخصوص على طريقة

19



خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب ودون الاباحة والندب يعني الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد منفكا عن الصيغة وهو
الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها الا انه لا يفهم منه ان المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون ح
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فيفهم
ح نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد مختصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبته عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب او لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب هذا الخلاف بيننا وبينهم في
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا خصوصا به والا فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا انه عليه السلام احتج عن صوم الوصال وخلع
النعال اي انه عليه السلام واصل فواصلوا فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
يعني انكم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية تمنع عني اثر الجوع واستغني
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب ولهذا قالوا الا انه
للمجاهدين يفطرون ليتقووا في الارتعاشات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه
عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما اذى فاذا
جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه فهذه تمسكات ابي حنيفة رح اما الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب لا امر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فيجب متابعة افعاله لازمة لامته



فاجاب عنه المصنف بقوله فالوجوب يستفاد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لاتبع بمجرد رؤية الفعل لم يحتج الى هذا القول اصلا فالآية على سبيل الترقي اي من
قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق اسم الامر على الفعل قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشد انما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله سمي الفعل به لانه
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف اي
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلاثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ثم لم يذكر المصنف دليل
الفريقين ما ذكره الشارح اما اهل الندب فيقولون ان الامر لطلب الفعل فلا بد ان يكون جانب الفعل راجحا حتى يطلب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان ادنى ما يطلب ان يكون جائز الفعل
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا واهل التوقف يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على المراد لم يعمل به بل يجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة على خلافه واذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب يعني من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب التقبيح العقلي والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا [illegible]

وحسن ان الامر بالاصطياد انما وقع منته ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حجة على من نفى ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب بانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص هو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهم ان شاؤا قبلوا وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما بقي لك الاختيار لبيان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء الخيرة اه اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام وتركوه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان الامر للوجوب بلا احتياج الى بيان ومصادرة على المطلوب ان المخالفة في مستعمل لازما تعلق على ترك العمل فتامل ودلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول اي ان يقع عليه حكمه فتقاد معطوفة على بعض من سابقها حاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كان امر ان الطلب فلا امر بعد الطلب الا الطلب وهو الكمال في الطلب للوجوب بالاصل نفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان نص الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول دل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب ليس ونحوه

بل الاثبات كون الاصل عدم الاشتراك الخ

ذلك قد نقل في بيان النصوص المعقول جوه آخر تركتها للاكتفاء ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا حكمه فقال واذا اريدت بالاباحة او الندب اي اذا اريد بالامر الاباحة او الندب بعد ان عدل عن الوجوب فيختلف فيه فقيل

انه حقيقة لانه لبعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما لبعض الوجوب و

لبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك

والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما

مستعملا في لبعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ

الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة

رح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع

حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع

جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه

مستعمل في لبعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا

ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما تحقيق

ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم

فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال

ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب

اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه

افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الى انه موجبه

التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله

امر الله بعينه التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه

فسال وذهب الشافعي رح الى انه يحتمل التكرار لان لفظ مختصر من المصدر كالحكاية فيا ونكرة والنكرة في الاثبات

تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بعزيمة تقترن به فالفرق بين المحتمل والموجب انه يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن رد على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
لا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة لانه لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت المنكوحة امة فان الثنتين في حقها كالثلث في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها اما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فح انما تقع ثنتان لا بالصيغة
[illegible] قبل الابيان [illegible] لان طلقي لا يحتمل ثنتين [illegible] للصلح [illegible]
لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد [illegible] لا يقتضي [illegible] المختصر من الطلب [illegible]
فقوله اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلب منك
فعل الطلاق [illegible] كيف يحتمل [illegible] في الفاظ الوحدان [illegible]
ان لا يحتمل العدد [illegible] الدليل على الاصل الكلي [illegible] وذلك بالفردية والجنسية المثنى [illegible]
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق [illegible] بالجنسية الفرد الحكمي [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الفرد الحكمي الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات [illegible] الا بالاوامر [illegible] علينا [illegible]
اذ لم [illegible] التكرار [illegible] تتكرر العبادات [illegible] من العبادات

للسبب لا للامر بل بالاسباب لان تكرر السبب يدل على تكرار المسبب فان بتجدد الوقت يجب الصلوة ومتى يأتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال يجب الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عنده جعل سبب تكرر الامر تقديرا من جانب الشارع فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان للخلاف المتفرع على اصل كل على وجه تعيين الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة تم اورد المص تقريبا بان الامر بان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال كذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله لا يحتمل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون بيان وجه التشبيه وقوله يدل حال اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يراد

بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد الا القطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب اليه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا متيقنا وبالفعل الواحد لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا ذال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى بالآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرض بها في الآية فلا بأس ان يثبت بنص آخر وهو الحديث واما اليد فانها متعرض بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد لانه لا يجوز الزيادة على الكتاب بخبر



العمل المعين الذي تعين بالاجماع تحلله كت الجلد فانه كما يجز في غير المتعين تحليله لان البدن صالح للجلد

والحمام فلما فرغ المصنف عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء

وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب عبارة عن وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم

عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم في الافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام عبارة تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض

عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان مراده ان الامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا

بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه

في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض كذا الى قوله ما استحقه لان قوله بالامر

يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء يعني وجوب قضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب بالامر في غير ذلك الوقت كان ينبغي ان

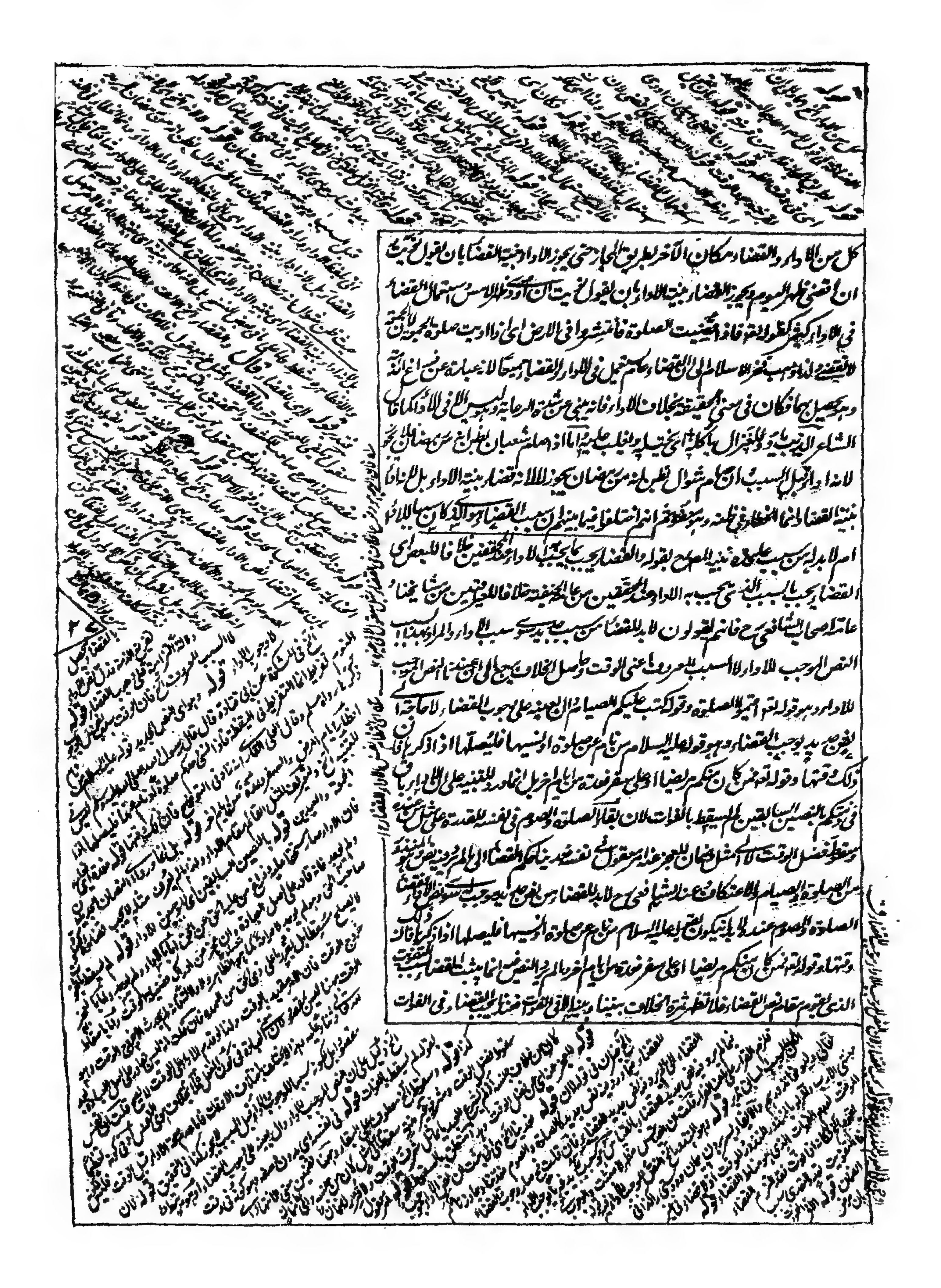
يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل ...

والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه تمام العقيدة

به لشهرة امره كونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ... جعل

واجبا لكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقول عين الواجب لثابت ليعم النفل وهذا

تبدل من وجه آخر يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل



كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس استعمال القضاء
في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة
لا تقضى لانه ذهب بعد الاسلام الى القضاء وكلاهما تستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة
وتحصيل بها فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهي ليس الا في الاداء كما قال
الشاعر الذيب يأتيه ولا يغزال يأكلها اي تحتال لتغلب عليه اما اذا علم شعبان بظن انه شهر رمضان لا تجوز
لانه اداء قبل السبب ان كان شوال بظن انه من رمضان يجوز الا انه قضاء بنية الاداء بل لانه انما
بنية القضاء انما النظر في نيته ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء
ام لا بد له من سبب على حدة فيه الصحيح بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي
القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا و
عامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب
للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى آخره يدل على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الذي
في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده
يسقط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول فيتعدى حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص من المنذور
من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجب سقوط الاداء فان
الصلوة والصوم عنده لا يمكن ان يقضي الا بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والم ير ان النص انما يثبت القضاء بسبب التفويت
الذي لم يرد فيه نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت لا انظر ثم الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب الكل
بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت فقضاء الحضر في السفر اربع كما ان قضاء السفر
في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان
الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان
نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر
بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا
نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط
القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت وهو
مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة
نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصامه ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو
النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان
الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود اذا
نذر الاعتكاف لكن شرف الرمضان الحاضر عارض لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا
الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا العارض فلما فات شرف رمضان عاد الصوم الى الكمال وهو الصوم
المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من ان تقول ان صح صوم النفل واعتكف فيه الى الرمضان
الثاني وهو لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا حتى جاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكمه
الى هذا الرمضان الثاني في انما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف
في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال الاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه
بالقضاء ونحو هذا التقسيم لان الاقسام تتقابل فيما بينها بل ينبغي ان يقول الاداء انواع اداء محض وهو اما كامل
او قاصر واداء هو شبيه بالقضاء والاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

الاداء على جهة وادى على جهة اخرى قوله من حيث التزامه اي من حيث انه التزم الاداء على جهة وادى على جهة اخرى ف

ولا من حيث التزامه ويعني بشبيه القضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤده كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى المصر للتوضي ونوى الاقامة في مصرها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فانه لم يتقيد بمسافر لكن تم الا لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان فهذا نظير للاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بعيب فانه ... الدين او الجناية في ...

٢٩

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض يعني ان هلاك المغصوب او المبيع في ايديهما او المشتري بآفة
سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن لانهما عيب غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه
بالقضاء اي مهر جعل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فانه اذا
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها
كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق
علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة وتمليكك اذا
ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى يجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك الزوج كما انه قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين بوصف المملوكية تغير
فيه جعل واشبه بالقضاء فجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول ومثل غير معقول كما هو في الاداء في التقسيم المذكور سابقا
وكما قيل القضاء انواع ايضا محض وما هو في معنى الاداء بمثل معقول ومثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني القضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء
اصلا لا حقيقة ولا حكما وما هو في معنى الاداء يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان يكون مما يدرك بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا يدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن كيفيته لان العقل قاصر فيه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب



جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء
بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن
الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له
هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم
لا يحتمل ثم لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او
تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهره فهي منسوخة
على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على
ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من
ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع فاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع
فرض والتكبيرات واجبة فيراعي حالهما حسب ما يمكن اما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما
سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء
لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتى بها فيه عند ابي حنيفة ومحمد رح خلافا لابي يوسف رح لان هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات
محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم
للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان تقتصر عليه ولم تقس عليه من مات وعليه صلوة مع انكم
قلتم انه اذا مات وعليه صلوة وهي الفدية تجب على الوارث ان يفدي بعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم
على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم
يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد في الصلوة اعني العجز والصلوة
نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى

فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل الفقهية لا تعلق بالمشيئة قطعا كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الايصاء يرجو القبول ان شاء الله وكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية يعنى للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما نقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عندهم اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برأسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل ولكنا نحكم بانه اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي وفيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر الا ان مثل هذا يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

منفردا قاصرا فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل لا
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال نظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتول خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فحينئذ ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رح تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرأ ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله وعندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يتخلل برء بينهما
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهذه
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء اولا فان كان الثاني فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ ولو كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده هذا كله اذا كان من شخص واحد فان كان من شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل من السوق عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه ان الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل المغصوب والعين اذا عجز عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما انشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل لا بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب فرسا لاحد وركب عدة مراحل وحبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشيء اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك فرسه صاحب الغصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين ركوب وركوب وسير وسير وبالمال لانه لا مماثلة بين المنافع والاعيان

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين ... بعد ما لم تكن فلا تماثل بينهما ولذا ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول بضمانها بالمال بعقد الغصب فكذا بالغصب ... قياسا على الاجارة ولو جه قلنا ولا بد من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف فلم يذكر الهلاك ... وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به فهذا الفرق مما تخبط فيه كثير من الناس والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه فلا يقابل بمثل حتى لو قتل اذا الاجنبي صحيحا فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه بالمهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وما اتلفا عليه شيئا الا الحل مستقلا بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة اشرفيته ولا في حق التفريق اصلا وعند الشافعي رحمه الله يضمنان بمهر المثل ولا ... ولا اذن انما يتقوم في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد الطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانه احتمل ان ...

اوطاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين جعلا
المهر في يد الزوج اعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء
شرع في بيان حسن المامور به فقال لا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان
يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر
بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري
الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما الى
اقسام فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنا في اصل
وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط والقبيل اي لا يقبل
ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او
يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو في جهتين وانما
جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا بالاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب
ان يقول وهو ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله
وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف
فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا
بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط
ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان
الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من
اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة كعقود
والتكانت الكيات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا تستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الى الشرع

وقد نبهت انا لاسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير لكنه به لا دخل له فيه وهو ثالثة الانواع المتقدمة على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتأدى بنفس المامور به او يتأدى ويكون حسنا للحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به في هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتأدى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتأدى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون في ذلك المامور به حسنا للحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لاحد من المامور به الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن بهذا القسم للتقسيم في الحقيقة ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره لهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المتعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم العبد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلة حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداۓه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتاد بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير باداۓه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب انما حسن لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت للوسائط ههنا جعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها محض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف في قلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالعقد حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المعنى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان في ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع التفاعل لم يوجد فلم توجد القدرة قوله لانه اي لان القدرة الحقيقية قوله بها اي بالقدرة

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم تنقسم القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة الميسر السهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى تمكين العبد بهذه القدرة من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما تمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما تمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة لو قال في النفس الاخير ان هذه الصلوة وجبت عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الا دكونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد حتى توارت الشمس فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وتحزنها الريح مكان الخيل هذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه
السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت
صلوة العصر من علي رض كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة
مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك
لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير
معقول كامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا
ميسرا لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله تعالى بعد
ذلك بل بمعنى انه وجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من
الابتداء لا انه كان موسعا ثم تضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب اذا انتفى القدرة انتفى
الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فلن يبقى بدون القدرة فيتبدل اليسر الى العسر فلهذا
تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة
كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب
الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت
عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه لان
الزكوة تبقى عليه زجرا له على التعدي هذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه
شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر فانه اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين
فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لا
الممكنة فيه كان بعض الزراعة فاذا اشترط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا
هلك الخارج كلا او بعضا بعد التمكن من التصدق بطل العشر بحصته لانه لو ضمنا لانتفى حق الحصة الباقية وكذا
الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطّل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن ان لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان متفقة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله فيظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها الحول والنماء بل لو ملك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي رح كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان حكمه ازاء مناسبة واطراداً فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نطلع بدليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به لحصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل يستقبل بعده بعيد واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بامر مبتدء وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه

مكروه شرعًا والطواف محدثًا مأمور به مع انه مكروه شرعًا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور
به بل لمعنى مجاور وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثًا فشغل هذا غير مضر واذا اعدمت
صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافًا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بما مر
من ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضًا
ثم انتسخت فرضيته وبقي استحبابا الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا على بني اسرائيل وقد انتسخ منا فرضيته وجوازه و
هكذا القياس في صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد انتسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور
به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال الامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما
امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والرأس مع الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا تتقيدان بوقت يفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافًا للكرخي اي هذا الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تأخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطًا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتأخير لا بمعنى انه يصير قضاء فحينئذ عندنا لا يأثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضًا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون
الوقت ظرفًا للمؤدى وشرطًا للاداء وسببًا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارًا له

بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهي اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بالسبب فان ادى الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي التحريمة سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت

سله مولانا عبد العلي رح

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان ذلك
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت فح كان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص قبل ما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان تقتصر
عليه الا ان الجزء الاول لا اهتمام بشأنه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه كذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح به كذا هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا وهو
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا تؤدى
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الكامل قلنا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان مشتملا على الوقت الناقص فلا يقضى الا في الوقت الكامل ويتأدى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول انتقل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سبب الوجوب فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدي في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع فقط فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية
التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان
الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط
بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت
او بسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب
العارض وفي الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت
او وسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى
يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث
في اليمين فانه مخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير
رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا
ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون ظرفا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر
رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق
بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا
يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا
وهو سبب لوجوبه ايضا ثم اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول
من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم
يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا قوله فيصير غيره منفيا
اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان فلا تشترط نية التعيين بل يقع اي الصوم عن نويت بفرض رمضان لان
هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي لابد
من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين من الله تعالى فيكون الامساك وسطا

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من قوله اي يصاب
رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بتخيير بقي له
الاكل من بين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم انما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي المسافر متلبس بجلاف المريض فانه ان نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام تحمل المحنة علم
انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد
المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استسقاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي وفي صوم
النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاستثناء مبني على
ان ابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان في شعبان يصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر لليسر فلان يصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصح فيه الى منافع
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
وليعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس ايهم كذلك لانه لا مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له
لا سببا كقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم لتعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان نفسه معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه يشارك النذر

المطلق في هذا المعنى انما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين عدم احتمال الفوات لذا فقده والظاهر

ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام

وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام لقضاء رمضان في

بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان

ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة

وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي في هذا المحل واشترط فيه نية

التعيين لا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول

نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي

النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل انه صوم

الفرض من القضاء او الكفارة او النذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا

بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه

الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون اداء لان كل العمر محل له عندنا

وعند الشافعي رح لو لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون

بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤد فيهما الوقت المعهود فيكون

قضاء ويكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني ويكون

وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا

المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض

عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا من هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد

يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة

فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

ويتادى بمطلق النية وبنية النفل قوله ولكن لا يتادى الخ فرقا بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى قوله بنية واجب آخر من القضاء والكفارة قوله في النذر المعين قوله بل كلما صام الخ المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء له فان كلما صام كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا يفوت اصلا فان الفوت قد يتحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال ما كان الوقت فيه ظرفا وسببا مشكلا

يكون الوقت مضيقا للبداءة ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اختار جانب التضييق

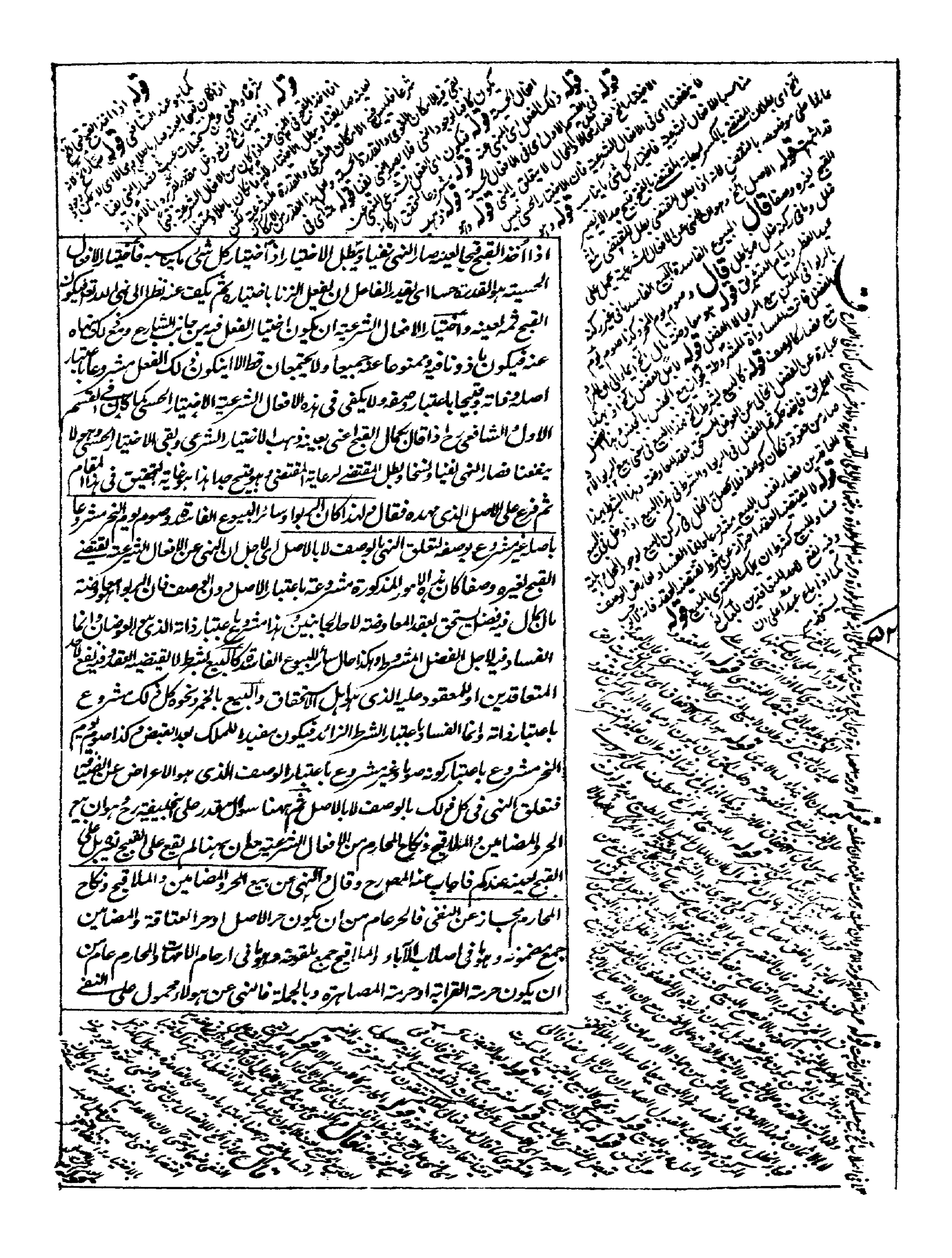
ومحمد رح اختار جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح فالمحمد رح
اي الاداء عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحيوة الى العام
الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح تترخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة
الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى
في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادرك علاماته ولا يكون
مردود الشهادة لكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل هذا بيان
حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت
حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه
قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيه المعيار والظرف فاخذ شبها
من كل منهما من حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة
فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة فكذا ينبغي ان تفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مأمورين بالامر والافعال و الكفار مخاطبون بالامر بالايمان و بالمشروع من العقوبات
والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
آمنوا فانما يراد للثبات على الايمان و الاستقامة عليه او مواطاة القلب باللسان او نحو ذلك وكذا هم
اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم
ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات
عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة
بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل بيننا في البيع والشراء والاجارة
وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله
الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا لانا لما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع و
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم
يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تع
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة بهذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي باطنب وجه واشمله واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم انهم لو آمنوا ثم صلوا فيقدر الايمان تقتضي تبعا للعبادات
وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات الى ان قال
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما
يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم
اطاعوك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لاجرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي التقريرات كما مضى في الامر غير انه وضع
قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول انه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي وحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

لكنه ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبيح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار
المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي يكون
ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي
الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد
بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع
الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا
للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء
امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح هو
في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا انما القبيح فيه لا بل ان الشرع قد فسر
البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من
ان يكون اهلا لها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى
انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف للصوم
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا لم يلزم بالشروع بخلاف النذر
فانه في الطاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع
في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في
بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة
تذهب الى الجامع فيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع كبيع الخ يفيد للملك بعد القبض

ومثله وطی الحائض مشروع من حیث انها منکوحته وانما یحرم لاجل الاذی وهو مما یمکن ان ینفک عن الوطی بان یوجد الوطی بدون الاذی والاذی بدون الوطی کذا الصلوة فی الارض المغصوبة مشروعة فی ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملک الغیر وهو مما ینفک عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملک الغیر بل فی ملک نفسه ویوجد الشغل بدون الصلوة بان یسکن فیه ولا یصلی فلما فرغ عن تقسیم النهی اراد ان یبین ان ای نهی یقع علی القسم الاول وای نهی یقع علی القسم الآخر فقال فالنهی عن الافعال الحسیة یقع علی القسم الاول والمراد بالافعال الحسیة ما یکون معانیها المعلومة القدیمة قبل الشرع باقیة علی حالها لا تتغیر بالشرع کالقتل والزنا وشرب الخمر فیبقی معانیها وماهیتها بعد نزول التحریم علی حالها ولا یراد ان حسیتها معلومة بالحس لا تتوقف علی الشرع فالنهی عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع یقع علی القبح لعینه الا اذا قام الدلیل علی خلافه کالوطی حالة الحیض حرام لغیره مع انه فعل حسی لقیام الدلیل وعن الامور الشرعیة یقع علی الذی اتصل به وصفا عطف علی قوله عن الافعال الحسیة ای النهی عن الامور الشرعیة یقع علی القسم الذی اتصل به القبح وصفا یعنی یحمل علی انه قبیح لغیره وصفا والمراد بالامور الشرعیة ما تغیرت معانیها الاصلیة بعد ورود الشرع بها کالصوم والصلوة والبیع والاجارة فان الصوم هو الامساک فی الاصل وزیدت علیه فی الشرع اشیاء والصلوة هو الدعاء زیدت علیه اشیاء والبیع مبادلة المال بالمال فقط زیدت علیهما اهلیة العاقدین ومحلیة المعقود علیه وغیر ذلک والاجارة مبادلة المال بالمنافع زیدت علیه معلومیة المستاجر والاجرة والمدة وغیر ذلک فالنهی عن هذه الافعال عند الاطلاق یحمل علی القبح الوصفی الا اذا دل الدلیل علی کونه قبیحا لعینه کالنهی عن بیع المضامین والملاقیح وصلوة المحدث لان القبح یثبت اقتضاء فلا یتحقق علی وجه یبطل به المقتضی وهو النهی دلیل علی الدعوی الاخیرة وبیانه یقتضی بسطا وهو ان فی النهی عن الافعال الشرعیة اختلافا فقال الشافعی رح انه یقتضی القبح لعینه وهو الکامل قیاسا علی الاول علی ما یاتی ونحن نقول ان النهی یراد به عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد فان کف عن المنهی عنه باختیاره یثاب علیه والا یعاقب علیه وان لم یکن ثمه اختیار یسمی ذلک الکف نفیا ونسخا لا نهیا کما اذا لم یکن فی الکوز ماء یقال له لا تشرب فهذا النفی وان قیل له ذلک بعد وجود الماء یسمی نهیا فالاصل فی النهی عدم الفعل بالاختیار والقبح انما یثبت فی النهی اقتضاء ضرورة حکمة الناهی فینبغی ان لا یتحقق هذا القبح علی وجه یبطل به المقتضی اعنی النهی لانه

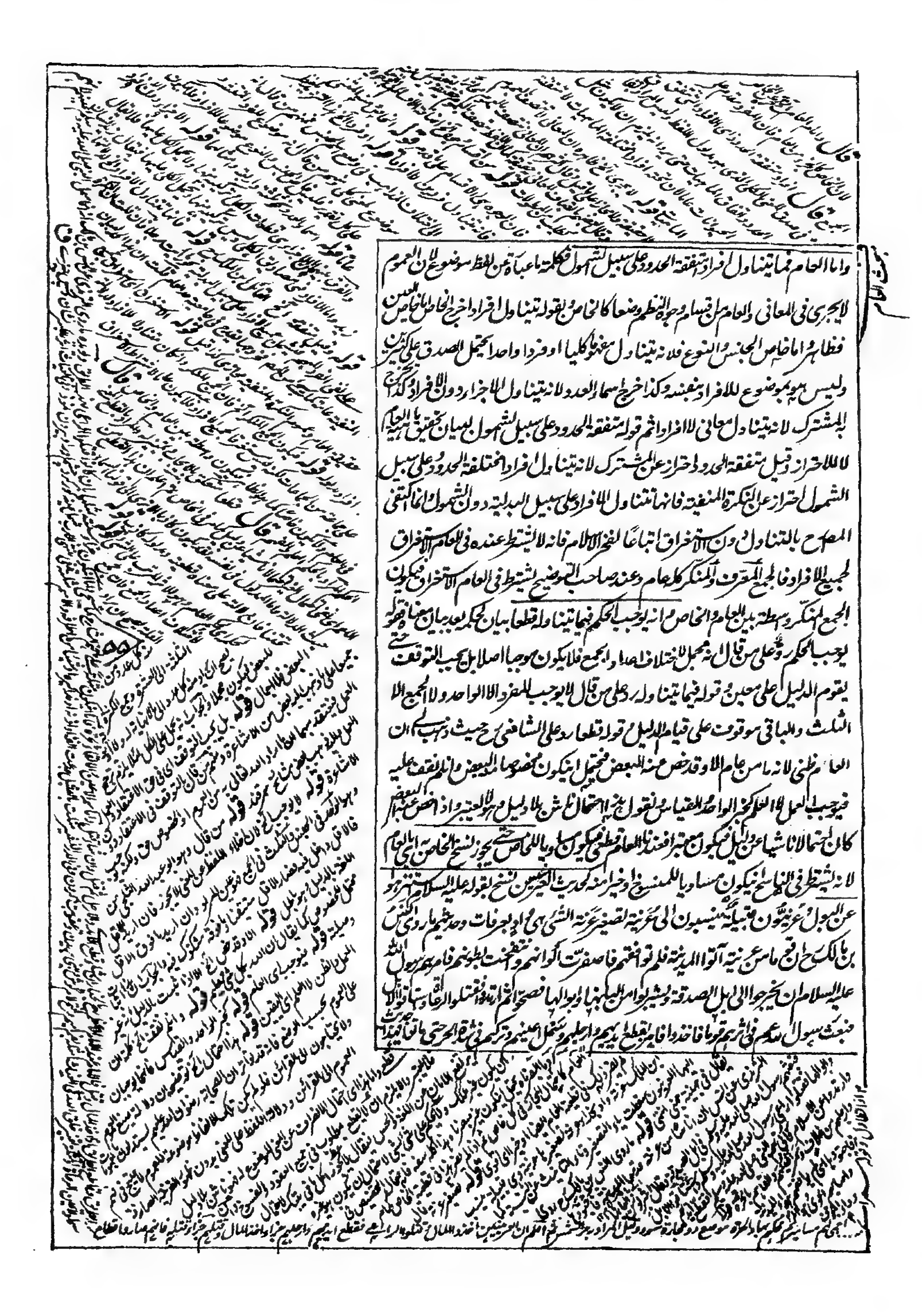


اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح قبحا لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع العباد عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضي لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو مبادلة العوضين وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح هو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع انه لم يقع على القبيح لغيره بل على القبيح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كالنسخ للمشروعية لعدم محل النهي
اذ محل البيع هو المال و هو لا يبقى مالا ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ
النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يجعل رفع الاباحة
الاصلية ورفعها في الجاهلية او في الشرائع السابقة ليسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يعقوب
ع و بيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وفي بعض الاديان
السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي رح
يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه كحرمة الزنا والخمر
وحرمة صوم النحر عنده سواء قولا بكمال القبح حال من معنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح اي القبح لعينه لوجوه
لا اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة
يقع على الحسن لعينه قولا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا
للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله
قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار
ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تعدد مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت
جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات
الشافعي على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي لان المنهي عنه لو كان حسيا او شرعيا
لا يكون مشروعا ولا ينعقد سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا محرم معصية فلا يكون سببا
لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال هو الذي خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة الواطي على ابنة الموطوءة وحرمة ام
الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا
ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان وطي الزنا مفضيا الى الزنا لان الزنا مفض الى الولد

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد ام الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرءة على الزوج وقبيلة الزوج على المرءة لان الولد انتشار جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد بكماله الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه والغصب لا يفيد الملك عطف على لا يثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان عندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن المالك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لامر مشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس بقبيح في نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له المنفكة عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه الى دار الحرب حرام محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحظر انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل مباح بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية حيث سماهم فقراء مع انهم كانوا اغنياء بمكة وانما سماهم فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص واحكامه شرع في بيان العام فقال



واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن اللفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص بقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بعينه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كلاهما عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه قوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين قوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب للمفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل قوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس نقول ان الاحتمال الناشئ بلا دليل لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان الاحتمال ناشئا عن الدليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول عرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء موضع او بعرفات وحديثهم ما روي انس بن مالك رح ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قيد حديث

خاص في بول الابل يدل على طهارته وحله وبه يتمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فقال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص في بول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص ومسئلة فقهية وهي انه اذا اوصى واحد بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بالفص من ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فلا يكون مساويا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما شيئان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في بعض المواضع اختلف فيها الشافعي رح مع ابي حنيفة رح قلنا انه يا بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح لكنه تعرض للاول فقط وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فانه عام لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية مطلقا

كما ذهب اليه الكرخي رح ولكنكم خصصتم الناسي منه اولتم انه يجوز ترك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد
فقط قلنا ان تخصيص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله سمى ولم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان ذبحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا كلمة من عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل الانسان وبعد قطع اطرافه او دخل في
البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم منه القاتل في البيت
بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منهما في البيت قلنا ان تخصيص الصورة
الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فلم يبق تحت هذا العام الا الامن من عذاب النار
فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله
كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه بالقياس على الناسي وبقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت
بعد قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وبقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين
اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا لانه في حكم
الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد كذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد
بالامن امن النفس دون الاطراف لانها ليست من الذات بل من المال كذا القاتل بعد الدخول فيه يعني قوله
ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص الا انه باشر هذا الامر بعد الدخول فهو خارج
عن مفهوم الآية لا انه مخصوص منها لان القران ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان حرمة الحرم بانه لو
ان حكمهما واحد لبطل قوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص
شرع في بيان العام المخصوص منه البعض واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل شبيه بمسئلة فقهية فقال
فان لحق خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيا ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا حقيقة ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة ويجيء تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل هو لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو نظير الخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المنصوصة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل من المعللين عليه في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى ثم لما الشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو انه صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نعطي كلا الشبهين حظه ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يصح الاحتجاج بعام صار لان الناسخ مستقل كل

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا تلزم معارضة التعليل النص او قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل كم بقي فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين فقلنا لا يبقى قطعيا لكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين فقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اي دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رده بعد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد ان جعل حديثا او كلاميا لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت منك هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته فذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته

ولم يعتبر شبهة الصحة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في

العبدين وبخلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كلا منهما لبيان

انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص

البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين

ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم شبهوه بالاستثناء

فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول ولذا شبهوه بالاستثناء

المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا

وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد والشبه الدليل بهذا

المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في

البيع فيكون استثناء من البيع للعبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وبطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل

الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح لجعل قبول ما ليس

بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اي معتبرا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف

الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ

فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر

ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر

جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه هذا المذهب بمسئلة فقهية

مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالالف مات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر

بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء وكانه نسخ للبيع في الميت بعد انعقاده هو جائز وههنا مذهب رابع

مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قال الكرخي

وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن

بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

لا لغيره كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في افراده والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون
المعنى دالا عليه بالاستيعاب لا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار
فخر الاسلام فانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات كما عنده
ومن يشترط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء للواحد في قولك
جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل
لا يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاءني عشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم ويحتملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان
الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض بالايراد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الى الاصل
في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم
او دينار لا زيد او عمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا
تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في من شاء عامة
وصفت بصفة عامة وهي المشية ومن يحتمل البيان فلو ان شاء الكل بل ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان له عند ابي حنيفة ان يعتقهم

الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي
واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين
لكن في المثال الاول كل من العبد الثاني بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني
الثاني واحد يتعلق مشيته بالكل فيه فلا يستقيم التخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على
الترتيب فمع تعيد على كل احد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتامل فيه فان قال ان كان
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لغرض يكون كلمة ما بما تلى
المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه
جارية فلم يوجد الشرط الاتفاق فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بعموم
ام فاقروا ما تيسر من القرآن لانا نقول دار الامر على التيسر ينافي ذلك بل يجيء بمعنى من مجاز الكون
تعالى والسماء وما بناها ولم تتعرض للمثل في ذلك في من على ما ذكرت لقلته وقد يقع في مقام ما فيتعقل
الغير فتقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل
الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل
على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين لما كانت كلمة كل
لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال
كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان
مما يصلح ان يؤكل هو ماكول وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب
لان القشر لا يؤكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما
تزوجت امرأة فهي طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصدا يقع على عموم التزوجيات

ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج
امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد ولما كان في
لفظ كل في تعبير جميع يصدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة
فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بينهم في ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا
فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة
ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما
للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة
والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره فهو اول بالنسبة
الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من يطلب النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولا ولم يوجد بل جملة الداخلين الاول ولكن كلمة من
ليست محكمة في العموم حتى اثرت في تغيير لفظا ولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بما قوله اولا ولو دخل
عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي
وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها
للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم لنفي الماهية او الفرد الغير المعين

لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب رد اله على سبيل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل لعين منه مجيء واحد منهم مجهول الوصف وليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة
من غير دلالة على التعين الاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة المدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة
فلا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن
ما قلنا الا العموم للاوصاف فلو ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا استثناء
مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجد فيه هذه الصفة وان كانت خاصة الى ما اخرجها

وهذا بحسب العرف والا فالاستعمال ان عموم الصفة هو خصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم يكن عامة لو
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الحالف لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي اذ الا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية
فيتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا اي مثال
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل احد لم تكلم لقوله كوفيا عمت فيه
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين فان
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان مع ليالي بعد قربان يوم احدا لا
هذا ايلاء مؤبد وليس مع قيدا باربعة اشهر حتى تنقضي الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم تقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به كذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة لعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه
النكرة في الابهام ووصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين ام متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون
الى العبيد فيصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع ان يوما وقع محلا فيه

لا فاعلا ينبغي ان يكون في المفعول كذلك اي اجيب ان الضرب يقوم بالضارب فيكون فاعلا ويقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي لهم ان يضربه جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف بالعهد اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام او بالجواد للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمة فرد معهود او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل تعيينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله فيسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي هذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة محتملا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تأمل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام احد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال النكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان فيه اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين قال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ثم قال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه وهو لطيف ولم يوجد لهذا امثال في النص وقد جعلوا في مثالها اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول فيلزمه الفان عند ابي حنيفة رح الا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثال ذلك ثم بعد ذلك شرع المصنف فيما انتهى اليه التخصيص في العام وكان

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال ثم ما ينتهي اليه الخصوص
نوعان اي المقدار الذي لا يتجاوز الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة
واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به كالجمع المعرف بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد لصارا لغوا اللفظ عن
مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع ولكنه ملحق
بلام الجنس ومنتهى تخصيصهما الى الواحد والنوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال
ونساء منكرا اما المعرف بلام الجنس فملحق بما مر او ما كان معنى فقط كقوم ورهط فانما ينتهي تخصيص كل منهما
الى الثلاثة لان ادنى الجمع الثلاثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلاثة افراد لصار اللفظ عن مقصوده وقال
بعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب
الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلاثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت
وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان استحقا الكل او
على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تقدم بهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافا لابي يوسف
رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلاثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلاث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي متمسكات المخالف مع اجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل احترز
بالافراد عما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وبمختلفة الحدود خرج الخاص وقد خرج العام

على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع احترازا عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن حد المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعد ما وجدنا صيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع او الانتقال فالمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بمجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في الدي الكر وقد حققت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام لا عموم للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان يراد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا بأخذ معنى شامل للكل هو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا انتم بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه تابع فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان

بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق

تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المأول فقال واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب

الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه مأولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف

الى الصيغة فكان النص و بهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صارت مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد

بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر

الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في الصيغة وقد يكون بالتامل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثالثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة

الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل به جار في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر

فاسم لكلام ظهر المراد للسامع بصيغته التي يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج بهذا الكلام قيد له بالصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان وفي ايراد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف تعريف الشيء

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غاية انه يحتمل المجاز وسائر الاحتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى بالجهر وفهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق

فيكون بينهما المباينة فلو قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا في

ظاهرا في مجيء القوم لكن في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هو لا احتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطعي وذلك لاحتمال بيان النبي عليه السلام بانه كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام او بقوله فصار مفسرا او بان زاد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء انما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان مثله كل الاربعة فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثال المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام لهما سياقا وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة لآدم عليه السلام
لكنه يحتمل التخصيص اي سجد بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا
متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا
يقال انه بقي احتمال كونهم متخلقين او متصفين لانه المفسر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فيصير معنا الا ان الاستثناء ابليس من قبيل
التخصيص لانه مفسر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا لا يقال انه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لانه وان كان الكلام كان محتملا للنسخ لكنه ارتفع هذا الاحتمال العارض
كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة
لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم لا النص في معنى فلم يحتمل التاويل والنسخ لانه هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
ولم يتكلم فيه لان احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد ثبت نصا
ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الا ربعة في قطعية
القطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض
بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن
هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على التساوي لا مزية
لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر
في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز
التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ولتقتصر عليها وقيل الاول نص
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

وجب العمل به ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء
كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل
وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا
فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رحمه الله يتمسك
بهذا الحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين
حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا
في كتب الاصول وقد قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم من قبله اتبع ثم ان المصنف ذكر مثال
لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة
شهرا انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله
الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر
ليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا للصلح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا منها لا بد ان يترتب في الخفاء بترتيب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباسه
وهيئته ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة التلويح
الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس تمييزا احترازيا بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه فهو الطلب الاول لنعلم ان اختفاءه

لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ لظهر المراد فنحكم في الزيادة على حسب العلم من الظاهر

ولا نحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم

آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى

السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال لضرب غفلة وفترة

تعتريه واختصاص النباش لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد للحفظ

فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان

القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ

وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه

قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل

فهو الداخل في اشكاله اي الكلام اشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس تتغير لباسه وهيئته

زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بعد الطلب ثم التامل

على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل او

هو اعتقاد الحقية فيما كان مرادا لله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي بيان معاني المستعمل هذا اللفظ

ثم التامل فيها بانه اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان

كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم وتارة

بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه باي معنى هو فلو كان بمعنى ان

يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة مع امرأته ولو كان بمعنى كيف فيكون المعنى باي كيفية

شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان

الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته كاللواطة حرمة حتى لا يكفر مستحلها



وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى من اتى من الرجال الآن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل في المشترك الذي ترجح احد معنييه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة هي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان الاواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو يشمل للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم ان المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام فعلا بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان معنى الصلوة على اي معنى تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات الاركان فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب وتعين المراد وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء ...

٨٥

بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب الصلوة ثم طلبنا الآن
الشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا الى آخر الابواب
او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال البقية سوى الاشياء الستة فعللنا نحن بالقدر مع الجنس وبعضهم
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا
وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلدة انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد حقية المراد
قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة واما بعد القيامة فيصير مكشوفا لكل احد
ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب
ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي هذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين
ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد وقراءة البعض الراسخون ان الخ ويقول الراسخون
لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا النزاع لفظي لان من قال ان العلماء الراسخين يعلمون تاويله يريد به انهم يعلمون ظنيا ومن قال ان الراسخين لا
يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على ما قلت قلنا الابتلاء
والتسليم لان الناس على ضربين منهم من يبتلون بالجهل فابتلاهم ان تعلموا العلم واشتغلوا بالتحصيل ومنهم علماء فابتلاهم
ان لا تفكروا في متشابهات القرآن وسترها فانها سر من اسرار الله تعالى عليهم ...

سه مولانا عبد العلي رح ۱۲

هواه فهواه الجاهل بترك التحصيل والخوض فيه بلية وهواه العالم بالاطلاع على كل شيء فتبليه بترك شأن المتشابه
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم فانها المقطع كل كلمة منها عن الآخر
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب بمعنى ما الا لغرض التركيب نوع يعلم معناه لغة ولكن لا يعلم
مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير
الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال
اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به
ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه ثم
الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني وكذا استعمال المجاز ادعى انه من خطاء العوام حكما
وتعدد ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم
المخاطبون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لما
حصل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء
مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر
قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة
انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما
المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع
له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد
في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريف طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به كل مجاز له اكان مما يؤول اليه الامر وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام
في المفرد والجمع المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه كيف لم يكن ضروريا وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يعدل اليه ما لم
يصرف عن الحقيقة فاذا لم تستقم حمله عليها اخذ يصرفه الى المجاز لهذا المجاز لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما
بحكم الاصل ان المجاز يكون عاما كما جعلنا الصاع عاما في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع مجازا لان الحقيقة غير مرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عاما بحله فالشافعي رح يقيده بالطعام فقط لانه يعلل بالطعام لكن الصاع في الحال يعم

لأن المجاز لا يكون إلا خاصاً ونحن نقدر كل ما يكيل أي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاع سواء كان طعاماً أو غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشارح لم نجده في كتبه أما تقدير الطعام في الحديث فبناء على أن الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على أن المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فإنه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينفى عنه كالأب فلا يصح أن يقال إنه ليس بأب بخلاف الجد فإنه يصح أن يقال إنه أب ويصح أن يقال إنه ليس بأب وكذا الهيكل المعلوم لا يصح أن ينفى عنه أنه أسد لا ينفى عنه بأن يقال إنه ليس بأسد بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال إنه أسد وأن يقال إنه ليس بأسد ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لأنه مستعار والمستعار لا يزاحم الأصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان محمولاً على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لأنه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعاً لأنه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه أن اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو أن يحلف على فعل ماض كاذباً ظاناً أنه حق ولا إثم فيه ولا كفارة والغموس أن يحلف على فعل ماض كاذباً عمداً وفيه الإثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة أيضاً والمنعقدة أن يحلف على فعل آت فإن حنث فيه يجب الإثم والكفارة جميعاً بالاتفاق لكن الله تعالى ذكر هذه المسئلة في موضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية فالشافعي رح يقول إن المراد بما عقدتم الأيمان معناه المجازي وهو ما قصدتم بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعاً والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الإثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول إن معنى العزم مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الأيمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فإنه عام للغموس والمنعقدة جميعاً والمؤاخذة

فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس المنعقد جميعا
هذا بعناية التحرير في هذا المقام ويجيء زيادة تحقيق لهذا ان شاء الله تعالى النكاح للوطء و
العقد يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطء دون العقد فيشمل
الوطء الحلال والحرام والوطء بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطء والعقد انما سمي
نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطء والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فان اتيح
حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويحمل على حقيقته اللغوية فيثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد هذه تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد يجمع الشارح حيث يمكن الجمع
بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيجيء ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا
بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ
اياهما او بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمال لهما
فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف ذكر في ذلك
تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما
ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الشخص ثوبين في آن واحد
احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللابس والمعنيان بمنزلة الثوبين والحقيقة والمجاز
بمنزلة الملك والعارية لا يقال ان من استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه
بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول لا نسلم انه لبس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

٦١

حتى يعيره المرتهن لكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان باقيا فاذا انتهى اليه عاد حق المالك كما في الاصل
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق معتق جميعا تبطل الوصية ما لم
احدهما دفعا للاشتراك ان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصى ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق بالوصية ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة او ايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها ويحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل ويحرم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يختص الوصية بالابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر ولا يراد
اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز
في الجماع خلافا للشافعي رح لقوله لكن بما مراد ههنا ان الله تعالى لما قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد
فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحصل تيمم الجنب بعبارة الآية

مولانا عبد الحليم رح ١٢

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله
لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اى المعنى الحقيقى فى الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازى فى المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعنى المجازى فى الاول والحقيقة فى الاخير مرادا
على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع فى الاعتراضات على هذه القاعدة فقال وفى الاستيمان
على الابناء والموالى انما يدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان نعم اذا استامن الحربى من الامام و
قال آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل فى الابناء ابناء الابناء وفى الموالى موالى الموالى مع ان ابناء
الابناء مجاز فى لفظ الابن وموالى الموالى مجاز فى الموالى فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما يدخل
الفروع فى هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة فى حقن الدم لانه يدخل فى الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالى بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا ابناء الابناء فى قوله تع يا بنى آدم
وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى فلاجل الاحتياط فى حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغى ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حفظ الدم فيما اذا استامنوا
على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان بطريق التبعية يليق
بالفروع دون الاصول يعنى ان التناول الظاهرى انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء
وموالى الموالى لانهم فروع فى الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات
فى اطلاق اللفظ لكنهم اصول فى الخلقة فكيف يتبعهم فى اللفظ ونظيره ما نسب الى الكتابة الى ابنيها اذا اشترى المكاتب
اباه لانه يدخل بالتبعية لانه ليس بمنزلة يدخل فيه تحت الكتابة للصلة الاحسان فان المحرر اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا للصلة كل واحد على حسب حاله وما اشترى نكاح الجد فاقتح له
حرمة عليكم امهاتكم فما الآن اجدادا بالنص حل الامهات بنى الامر كله للاحتياط انما يقع على الملك والاجارة والدخول

حانثاً او متنعلاً فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع
قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافياً فيها ومجازه ان يكون متنعلاً وقد قلتم انه يحنث
بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضاً ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه
ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من
وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعاً وكذا على الدخول حافياً او متنعلاً في
قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه
لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً او متنعلاً فيحنث لعموم المجاز لا للجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا
لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافياً او متنعلاً ماشياً او راكباً وان وضع القدم فقط من غير دخول
لم يحنث لان الحقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل
للملك والاجارة والعارية فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى
انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكاً عاطلة عن السكونة يحنث ايضاً الا ان يقال ان السكنى
اعم من ان يكون تحقيقاً او تقديراً وانما يحنث اذا قدم ليلاً او نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب
سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في
الليل ثم انتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلاً او نهاراً يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا
بالقدوم ليلاً او نهاراً لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل
فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين
مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه
في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتداً يراد به النهار
لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معياراً للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكون
لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في ان اي محل المعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالصحيح
انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت وان كان لما يمتد دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان وانت
طالق يوم يقدم زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وربما اريد النذر واليمين فيما اذا

قال لله علي صوم رجب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى
به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي
واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم لفواته القضاء للنذر والكفارة
لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يقول رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات
بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة
ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده يتعين في الاول وفي الثاني اي لم ينو شيئا او نوى النذر مع
نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق
والايراد انما هو على توجيهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما اجتمع النذر واليمين في هذه الصيغة لانه نذر

بصيغته يمين بموجبه تحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا
قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر
تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية والعسل على
نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم
ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان
موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة
المهجورة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل حاصل بالصيغة باللفظ
ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة فلم يكن محتاجا الى النية وقيل

ان قوله لله علي هو صيغة يمين قوله على صيغة نذر على انهما جمعا في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك

بصيغته تحرير بموجبه لتشبيه مسئلة النذر توضيحا وتأييدا فان من اشترى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان
صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

من تلك فارحم محرم منه مختق عليه الافبين لشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما

فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال طريق الاستعارة الاتصال اي

بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان

قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت

فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل

واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل

كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق

المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة

الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون

صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او

علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور

به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان

الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم

مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم

الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال الاتصال الصوري فان صورة المطر تتصل

بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمي كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون

متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال

وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين

من حيث كون الاول سببا للثاني ومسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال

الصوري من الحسيات فان المسبب متصل بالسبب بمجاورة صورة وكذا المعلول متصل بالعلة ومجاور له كالملك

تيصل بالشراء وملك المتعة تيصل بملك الرقبة والاتصال في معنى الشرع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقية كيفية شرعه نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات

كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا

بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري

ليتبنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل

يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية

قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين

فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة

محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين لان الاصل في الاستعارة

ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك

او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لصحة استعارة العلة للحكم وبالعكس فان الشراء

علة والملك معلول والاصل في الشراء انه لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك انه يشترط الاجتماع

عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء

لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت احدهما الآخر يصدق في الصورتين باعتبار صحة

الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء

لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان في

الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث

والشراء مخصوص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا

لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا

اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع

فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني

اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون طريقا مفضيا اليها الحكم وفي الاصطلاح

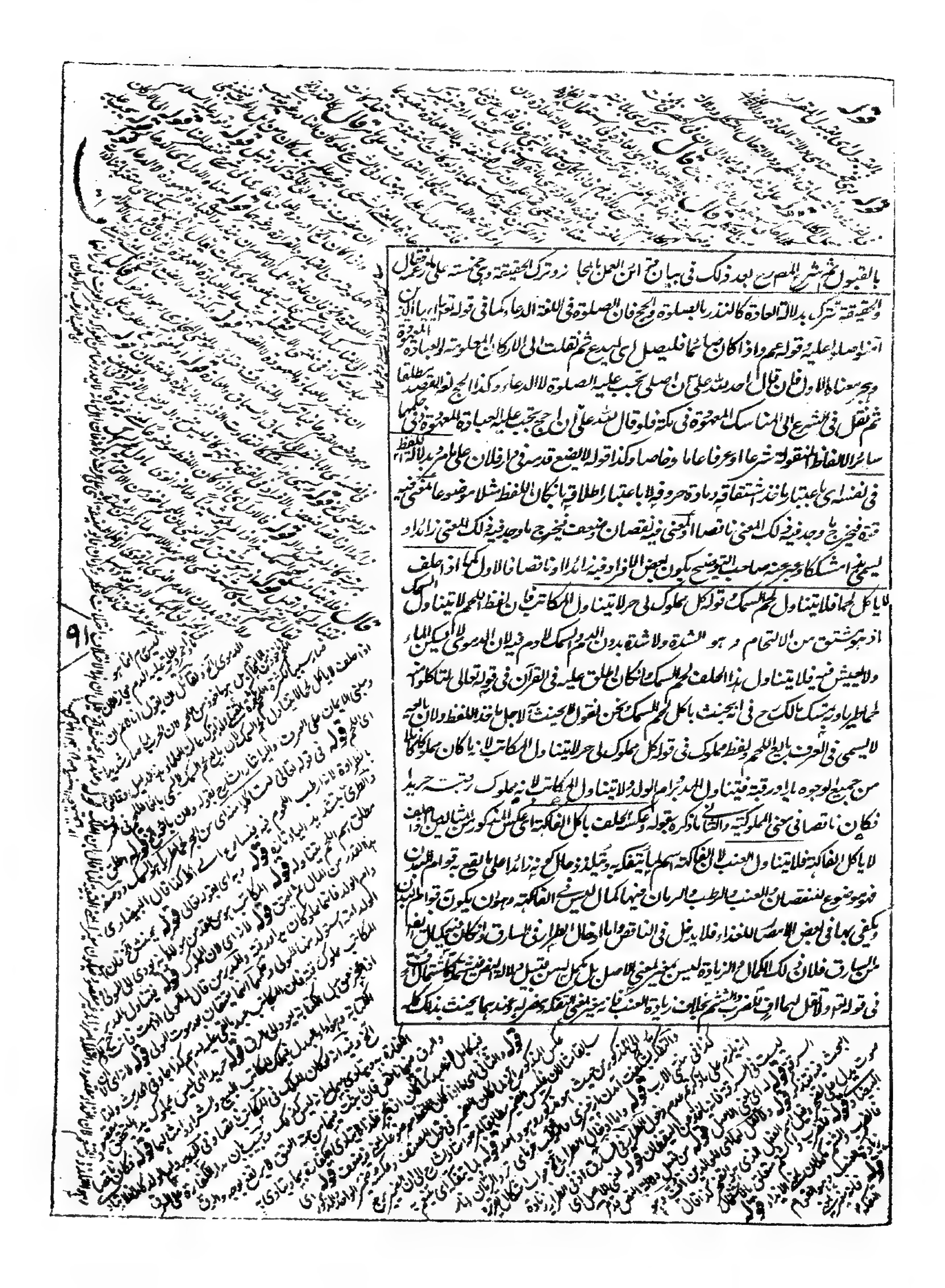
٦٦

يا يكون طريقا الى الحكم ولا اضافة اليه وجوبا ولا وجودا ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تخلل بينه وبين الحكم
علة لا تضاف اليها كما سيأتي كالاتصال في زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حررتك ان زوال ملك الرقبة بواسطة
يزول ملك المتعة لانه لا يحل وطؤها الا بالنكاح فكذا الاتصال جعل ملك المتعة مسببا وملك الرقبة سببا بعين ما اشتريته الا لاجل ثبوت ملك الرقبة
وبواسطة ثبوت ملك المتعة فيصح استعارة العتق للطلاق دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به الطلاق او يقول اعتقت
منك وينوي به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد اعتقتك لان السبب
محتاج الى المسبب حيث شرع لثبوته والمسبب لا يحتاج الى السبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل به اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة
وحل الوطء انما يحصل به اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الافتقار من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما ينبني على السراية واللزوم
فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يدل على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح كذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة
التي كانت من جهة ملك اليمين لا المتعة التي كانت في النكاح وجوابه انه يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم لما فرغ عن بيان علاقات المجاز شرع في بيان انه في
اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع تترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير
الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذر فان اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم تكن الشجرة ذات ثمر فثمنها الحاصل بالبيع لو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا القران المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممتنعا باليمين

وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حافياً من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لان المهجور والمهجور شرعاً كالمهجور
عادة مرتبطاً بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً
ايضاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقاً تفريع له يعني ان كل احد
رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقاً
كان المدعى او مبطلا وهو حرام شرعاً لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان ينصرف الى الجواب مطلقاً بالبر
والاقرار مجازاً من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافاً لزفر والشافعي
رح او اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف يعني ترك كلام الصبي
مهجور شرعاً قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى الذات اي كلم
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضاً لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبياً وترك التوقير اذا كبر
ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الحرام يعني الى الثلثة معاً لانا نقول المعتبر في هذا
الباب هو المقصود بهذه الثلثة انما تلزم التزاماً وتبعاً للذات لا قصداً فلا تعتبر انما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصوداً بالحلف وداعياً الى الحلف لانه قد يكون سفيهاً
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل لا ان كان مهجوراً شرعاً واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فاولى
عند ابي حنيفة رح خلافاً لهما يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفاً فاغلب الاستعمال من الحقيقة او غالباً في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضماً ولكن
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل
الخبز ومنها بان سواد مطلقها على مذهب ابي ينبغي ان يحنث بالسويق ايضاً ولكن لما كان جنساً آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع اي بفمه كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال
وهو ان يشرب من غرفة او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر يتشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا اخذ
من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل
آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه
مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا تفصيل
ما بسطناه وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل لم يوجد لعارض وهذا
هذا بالاتفاق ايضا لكنهم يختلفون في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا
الحرية خلف عن قوله هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يصح المجاز عنه وقيل في تقريره
ان قوله ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا ابني الى آخره الا انه يبقى الاصل مع الخلف على حالهما على خلاف الثاني
فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم
يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا
به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يتحمل لعارض حتى يصار الى
المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع للمعنى الاصلي
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا واما عندهما
لما كان خلفا عنه في الحكم وحكم المجاز يترجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار
كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان
العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح الكلام صحيح بعبارته من حيث
كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس معناه كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما طعن علماؤنا الآن بما
قال في قول الرجل لعبده وهو مشتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه بحسب العربية صحيح ايضا

بل معناه ان يكون صحيحا بالعبارة وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يتيسر عقلا فقوله اعتقتك قبل
ان تخلق او خلقت ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه يصح ترجمة وانما الاستحالة جاءت من اجل
ان المشار اليه اكبر من القائل لهذا القول قال للعبد الاكبر سنا هذا ابني اي قال هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني
صحيحا من حيث العبارة والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام
وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب ثم انه عندهما لما كانت الخلفية في التكلم وكان
امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز يلغو هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي
هو العتق لانه فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اي كالاسد اما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه
اسدا حتى يلزم المحال فيصار وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت
المرأة معروفة النسب يستحال ان تكون بنتا له وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحال ان تكون بنتا
ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قبيل انت طالق وهو باطل لان الطلاق
يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح لا طلاق فاذا
لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بل فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما
في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب قوله وتولد مثلها حال من قوله معروفة
النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب مع صحة كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى
تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه
فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد مثلها فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب
كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له لكن العمل بمقتضى اللفظ متى امكن



بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان ان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما قال

والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهي معناها الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وكذا حكمهما

سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا اضع قدمي في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ

في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى خاص فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان ضعيف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او

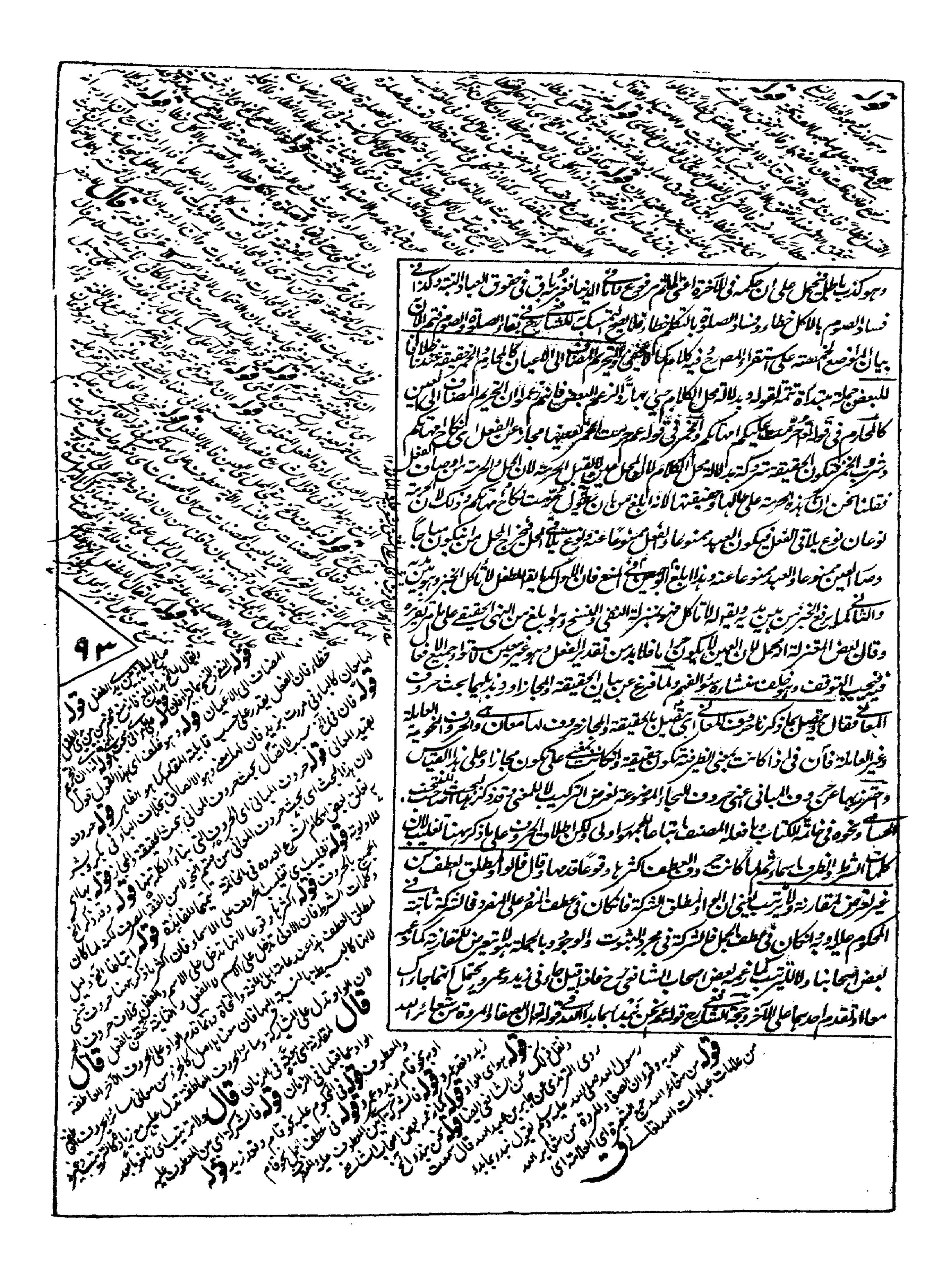
ليسمى به اشتكا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف

لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لاجل ماخذ اللفظ ولان العبد لا يسمى في العرف بائع اللحم بلفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا مطلقا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس ما ذكر من المثالين اذا حلف

لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع لنقصان من العنب والرطب والرمان فيها كمال الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن ويكفي بها في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار في السارق لو كان فيه كمال المعنى السارق فلان في ذلك الكمال الزيادة ليس مغير المعنى الاصل بل كمل ان يسمى قبيل دلالة النص فيه حكم كاستعمال في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فالضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير معنى التفكه فصار له حكم عندهما يحنث بذلك كله

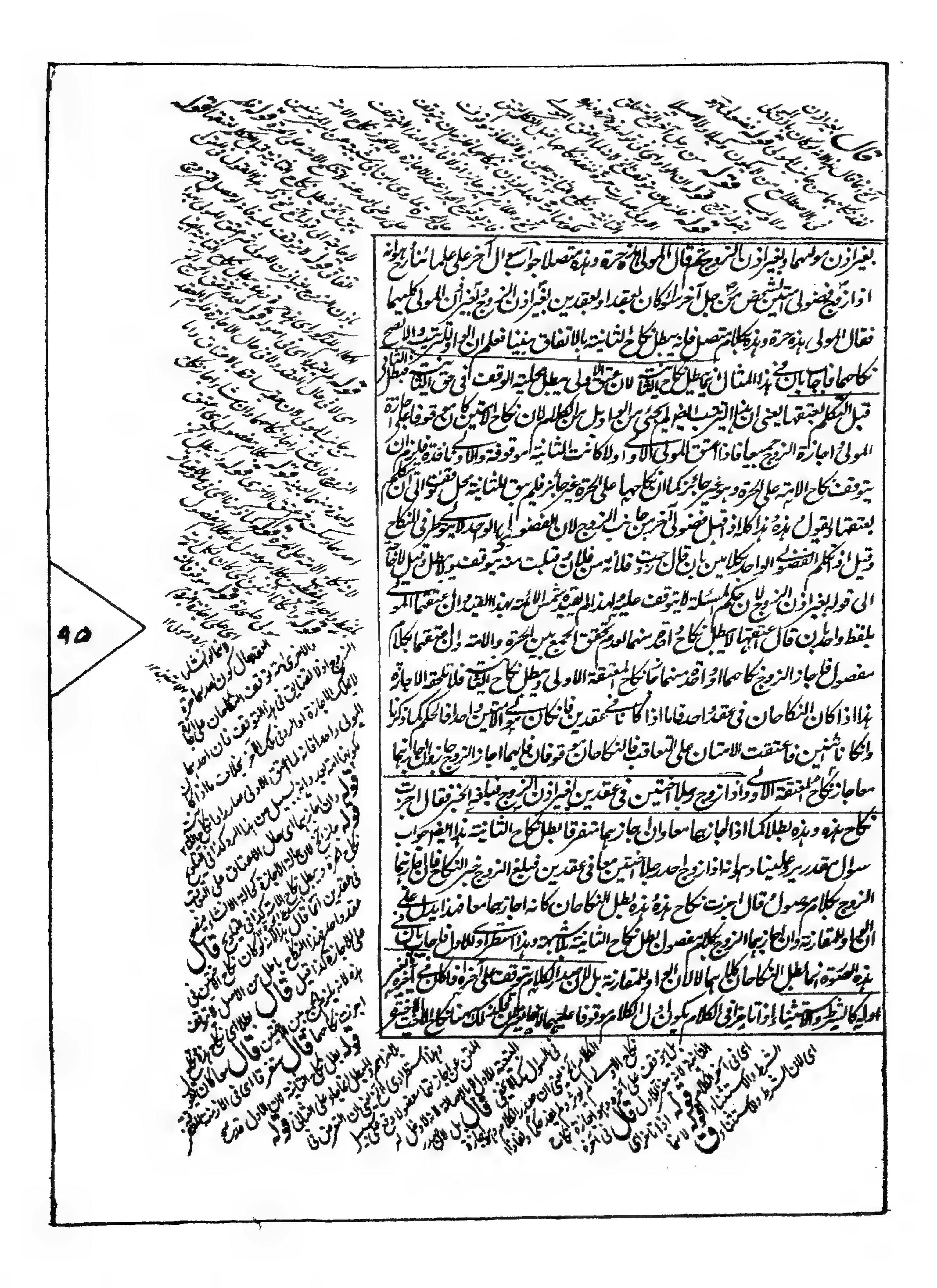
لانها من اعز الفوائد كهذا اذا لم ينووا اما اذا نووا فكذلك حنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب
سوق الكلام لقرينة لفظية تلحق به سواء كانت سابقة او متاخرة كقول المطلق امرأتي ان كنت رجلا
حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن بقرينة قوله ان كنت رجلا
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار العجز الى المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة
قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم فيحمل على
الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي الخرجة
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فان حقيقته ان يعتق عبده اذا ما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث
في المتكلم يدل على ان المراد هو التغدي المدعو اليه الحال كهذه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام بان لا يحتمل المحل صلاحية للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد
ان يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي حكم الاعمال بالنيات
فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان
دنيوي كالصحة والفساد ونحوه واخروي كالثواب والعقاب الاخروي اذ بالاجماع منفيا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي
اما عندنا فلانه يلزم عموم المجاز واما عنده فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا
في الوضوء على ما قال الشافعي رح الا في سائر العبادات المقصودة فالمعتبر فيها النية فاذا ثبت الشرع امره بالنية فلا تجوز بدونه
لا بان النص يدل على عدم جوازه وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته

ع‍ه اي مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢



وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير مرتفع في حقوق العباد البتة وكذا في
فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلاة بالتكلم خطأ ولما انتهى تمسك المشايخ في فساد الصلاة والصوم تم الآن
بيان الموضع المختصة على استقراء المصرح فيه كلام ههنا كالتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم الحقيقة عندنا خلافا
للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام حتى يبان لزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فيكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة
نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تأكل الخبز وهو بين يديه
والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما قرره
وقال البعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير متعين لاحتمال جميع الافعال
فيجب التوقف وهو خلاف منشأه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز وذيلهما بحث حروف
المعاني فقال فصل ذكرنا حروف المعاني اي تتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان والحروف النحوية العاملة
وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس
واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف التهجي الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر بحثها اصحاب اللغة والتصريف.
المعاني ونحوه في خاتمة الكتاب فعله المصنف اتباعا للجمهور والاولى ان اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان
كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثر وقوعا قدمها فقال الواو لمطلق العطف من
غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في
المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه
بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا
معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

فقدم النبي عم سنة الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب والجواب عن الاول
ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو
اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث و
للمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة
رح لان موجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان ليس الترتيب
عنده والمقارنة عندهما المجيء من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق ولو لم
يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق و
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بالشرط الواحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقيل
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على عكس ما
مر وهو ان يقال انما تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فحينئذ
الثلث عند رح اتفقوا على انه تقع الواحدة فهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من
التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه ولم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال طلقتك وانت طالق وطالق وطالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو
فيه وعند الشارح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا تزوج امتين من رجل



بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على ما سنأتي
او زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر ولو كان العقد او العقدين لغير اذن الزوج ولغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الجمع او الترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب في هذا الشان بانه يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا التعبير ليس لم يجيء من الجمع بل من الكل لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى او اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل فتوقف الى ان تكلم
بعتقها بقوله هذه هذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح
وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف وان لم يطل وقيل لا حاجة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
منفصل فان اجاز الزوج نكاحهما او احد منهما نكاح المعتقة الاولى وبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان في كل من الامتين واحد فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج بعد الاجازة بهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى وان زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما
الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان الجمع والمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام منفصل بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا مستفاد للاول فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الجمع والمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره فالكلام في آخره
اوليه كالشرط والاستثناء اذا اتى جزء في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما فلا يبطل نكاح الاخت الاخرى

يتغير ولما اذ يلزم الجمع بين الاجنبين لسبب ترجيح الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا يجوز ان

يفترقان في الزمان وقد تكون الواو للحال اه ابيان المجاز في معنى الواو لما كان بينها للعطف

بيان الحقيقة كقول العبد اد الي الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو للحال قوله وانت حر ليست للعطف

اذ ليس عطف الخبر على الانشاء فحمل على الحال لكون شرطا قيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق

على اداء الالف يرد عليه ان الحال اه قوله وانت حر لا قوله اد الي الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا

على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من

قبيل الحال المقدرة اي اد الي الفا حال كونك مقدرا الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه

بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الي الفا تصر حرا وان الحرية حال الاداء والحال صفة في المعنى

والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد تكون للعطف مجازا بدليل انه عطف على

الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان يكون للمجاز

لان الاصل في العطف المشاركة في الحكم لم توجد هنا وانما هي لمجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في

الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر

احدهما الى الاخرى لو عطف لمثل الخبر دسياقة الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف درهم

اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما قبله

وليس للحال حتى يكون شرطا لان الاصل في الطلاق ان يكون بلا مال لانه في كون المال سمي خلعا

والصبر يمينا من جانبه وليس الفضمن صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا

تأمل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو للعطف كما كانت

عنده بل للحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني حال ان لك الف علي فلما

طلقت فكان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف يكون الطلاق بائنا

والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بلا زمان

لطيف [illegible] بحيث لا يدرك [illegible] في الزمان [illegible] التراخي بينهما

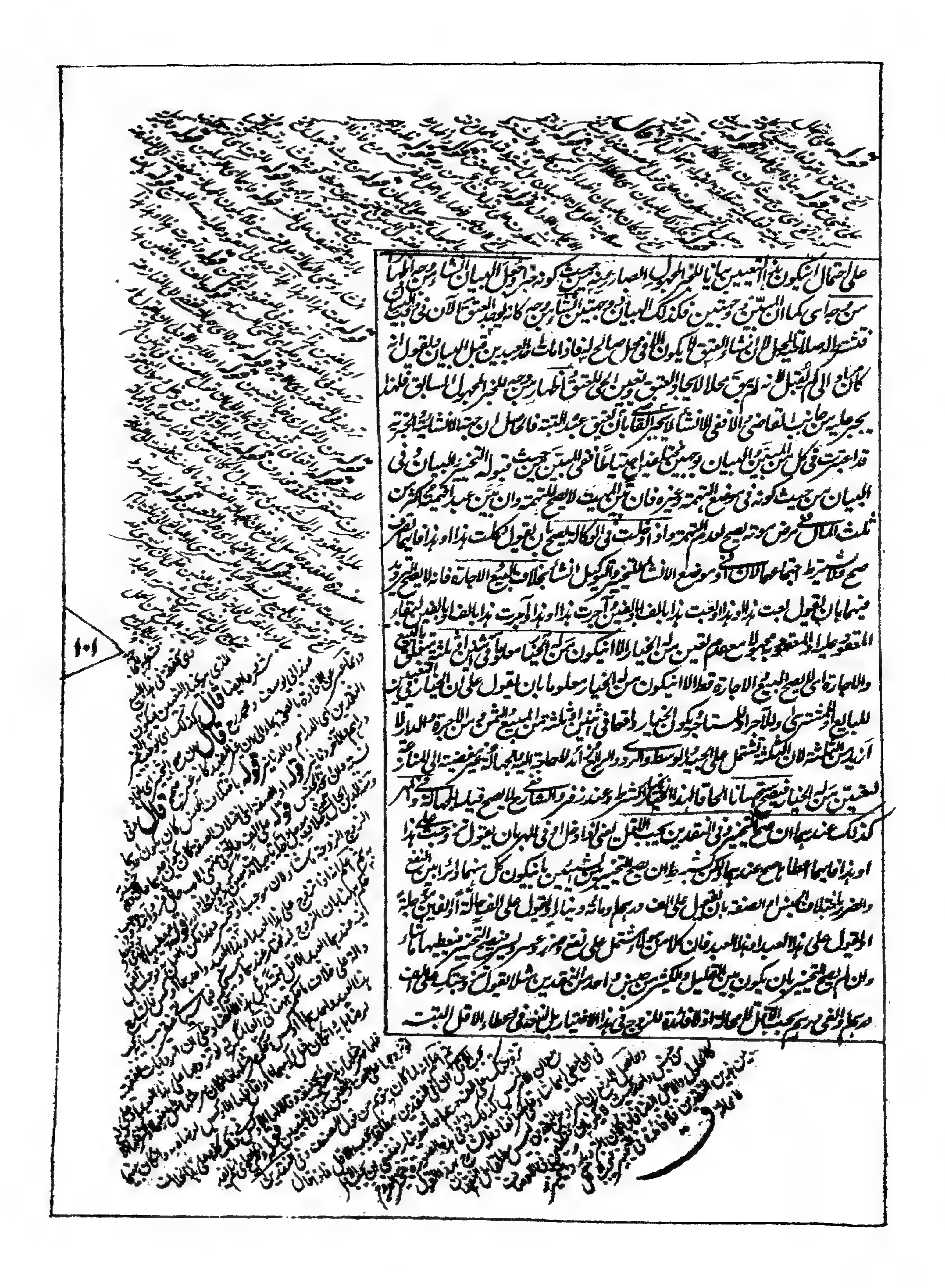
بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان ففى قال ان بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو
حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق مع الشك وقد تدخل على العلل اذا كان
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام فى العلة لا يصح دخول الفاء عليها لانها متقدمة الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن فى اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا ما شرطه فخر الاسلام اصليا لا المعنى التعقيب فذكر صاحب
التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله لعبده ادّ الىّ الفا فانت حر اى ادّ الىّ الفا لانك حر فيعتق فى الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ادّ فانت حر فيكون جوابا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء فتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة واما اذا كانت مقدرة
فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال اتقى الله يكرمك او انت مكرم وتجى بمعنى الواو فى قوله على درهم فدرهم
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان والدرهم عين فلا يتصور
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم و
الحكم جميعا وهذا عند ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف تظهر
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم
لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
يبقى قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لا بنحو ذلك فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلقن جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن يجي وقت الوقوع لكن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول وبانت به لا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا وهذا قيل في
قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير بيان المجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان ما هو خير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح

ثم في هذا الحديث ايضا بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يحمل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر ثم بعينه الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم العكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع بل يلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل للاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما المقصود ما بعده لا اخطاء في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل المجيء وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد الرجوع عن الواحدة الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصلح الاعراض عن الطلاق الاول لزم العمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول عنده في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول الاقرار اخبار وهو يحتمل الكذب تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجازت فيه الضرورة الداعية الى

بها ولكن للاستدراك بعد النفي اي رفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان
عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو جاء هي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد
النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن انما كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا والنفي بالاثبات لا ان
انه يكون لكن موصولا بالكلام السابق لا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا وانما كان مسئلة الاتساق على نحو
فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها فذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل واثباته
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له صحة فلما قال بعده
لكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فيناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه ومع وللاحد المذكورين قوله هذا او هذا الفعل لاحدهما وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك هو ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى
مقصود للمتكلم في تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك وهذا الكلام انما يحمل الخبر فاورد
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام من حيث اللغة فلما كان ذا
جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء فعليه ان يوقع العتق في ايهما شاء بعينه ان هذا كان دالي



على احتمال ان يكون مع التعيين بيانا للامر المبهم الصادر منه حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه البيان
من وجه اخرى كما ان المبهم من جهتين فكذلك البيان من جهتين انشاء من جهة كانه اوجد العتق الآن في المبين
فتشترط الصلاحية للمحل الى انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح لنفاذه فاذا مات احد العبدين قبل البيان فلو قال انه
كان مراده الى المقتول انه لم يبق محلا لايجاد العتق فتعين الحي للعتق اظهارا من جهة للخبر المبهم السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي لا في الانشاء لا يجبر القاضي بان العتق عبدا البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وجمعنا لهما احتياطا فا في المبين حيث قبوله التخيير البيان في
البيان من حيث كونه في موضع التهمة غيره فان بين المريض لا يصح للتهمة وان بين عبدا في كمية ثلث من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة التي يصح بان يقول كلت هذا او هذا ايهما شئت
صح ولا يشترط اجتماعهما الا ان في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح بان
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالف او بالفين لتفاوت
المعقود عليه مجهولا مع عدم التعيين من الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شيئين او ثلثة يتعلق بالبيع
والاجارة يصح البيع والاجارة قطعا الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستاجر يكون الخيار واقعا في شيئين او ثلثة من المبيع او الثمن من الاجرة او الدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع اند للحاجة اليه لحصول التمييز عند الحاجة الى التعيين
للتعيين من له الخيار فيصح بهما نا للحاجة فالبند الا في الخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قبيل الجهالة وكذا
كذلك عندهما ان صح التخيير في النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا فانهما اعطاها صح عندهما لكن بشرط ان صح التخيير ليس بين شيئين بان يكون كل منهما اكثر من الآخر
والعشر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم ومائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كان الامر كذلك اي اشتمل على نفع ومضرة في كل منهما فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف
درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة لا فائدة للزوج في هذا الاختيار الا اختيار اعطاء الاقل البتة

١٠١

ولم يعتبر نقصها في مقابل الكثير لان الاصل مساواة الذمة والمال في النكاح ليس مالا اصليا حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد
او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية
ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني
ان في كل كفارة تردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من قوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احدها لا غير على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع
عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان ترك الكل يعاقب على احدها خلافا للبعض وهم العراقيون من المعتزلة
فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا
وان ترك الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او
شرع في مجازه فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل وتمام الآية انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد جعل للمحاربين الساعين في الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق التخيير بكلمة او فمالك
رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام ومشروع في آخر لان جناية قطاع
الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل مع اخذ المال والتخويف فقط من غير قتل
واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع لكن لم يذكر الجنايات لفظا اعتمادا على فهم العاقلين بان
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فتغلظ بتغلظها وتخف بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات



باحدهما او العكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط او يصلبوا اذا اقترفت المحاربة

بقتل النفس واخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا اخافوا

الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عليه السلام انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء

اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال

صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن

الاخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالامام ان شاء قطع ثم

قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان هذه جناية تحمل اتحادا وتعددا فتراعى كلتا الجهتين والمراد من

النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبس حتى يتوبوا ثم شرع في

مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح وصاحبيه فقال رح الا اذا قال لعبده وابنه هذا حر او هذا لانه باطل

لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لا حقيقة كلمة او ان تدخل بين شيئين يكون كل واحد منهما محلا

لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق حقيقة فاستحال الحكم

فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو فان نوى العبد صح العتق عندهما وعنده هو كذلك

لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ولكن الامر على ما قلتم لكنه

على سبيل المجاز بحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا

حر او هذا فيجبر على التعيين فلو لم يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الالغاء لان كلام العاقل

البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيحمل ما وضع لحقيقة مجازا اعمالا له وان استحال الحقيقة فيحمل

على الاصل المذكور في قوله لا اكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا اعمالا له بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة

عند استحالة الحكم فيما جريا على اصلهما في ذلك المثال فبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر

لما فقال رح وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها لكنها ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف

والمعطوف عليه كليهما كذلك وتكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع شمولا وتدل على ...

١٠٣

كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها قوله اي كونها مستعارة بمعنى الواو واذا كانت في موضع النفي او جمع

الا باجمعه لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا تصار اليه الا بقرينة كقوله انت طالق ان كلمت فلانا او فلانا حتى اذا كلم

احدهما يحنث لو كلمهما لم يحنث الا مرة مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم

تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فمقتضى الحنث

بتكلم احدهما ايهما كان ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فان تكلم باحدهما انفسخ اليمين حنث ثم تكلم الآخر لم

يتعلق به حكم الحنث اذا لم تكن جميع اليمين او فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم تجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة

اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصارا بمنزلة يمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل

التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها مثل الواو لانها لو كانت مثل الواو لم يحنث الا

بتكلم الجميع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يكلم كليهما فلا يحنث بتكلم احدهما ولو لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما

كان من الحنث وقوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة تفريع على كونها بمعنى الواو ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة

وان كلمهما جميعا فكذلك لانه لو لم يكن الكلام احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لوقوعها في موضع

الاباحة الا انه استثناء من الحظر اباحة والاطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو كانت

ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع احدهما فلو تكلم احدهما حلت

اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل الظاهر تبيين قوله كما

الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما او مجالسة احدهما

والجمع بالواو وتوجبه وهذا ما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين ثم ذكر

مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحمل ضرب الغاية يعني

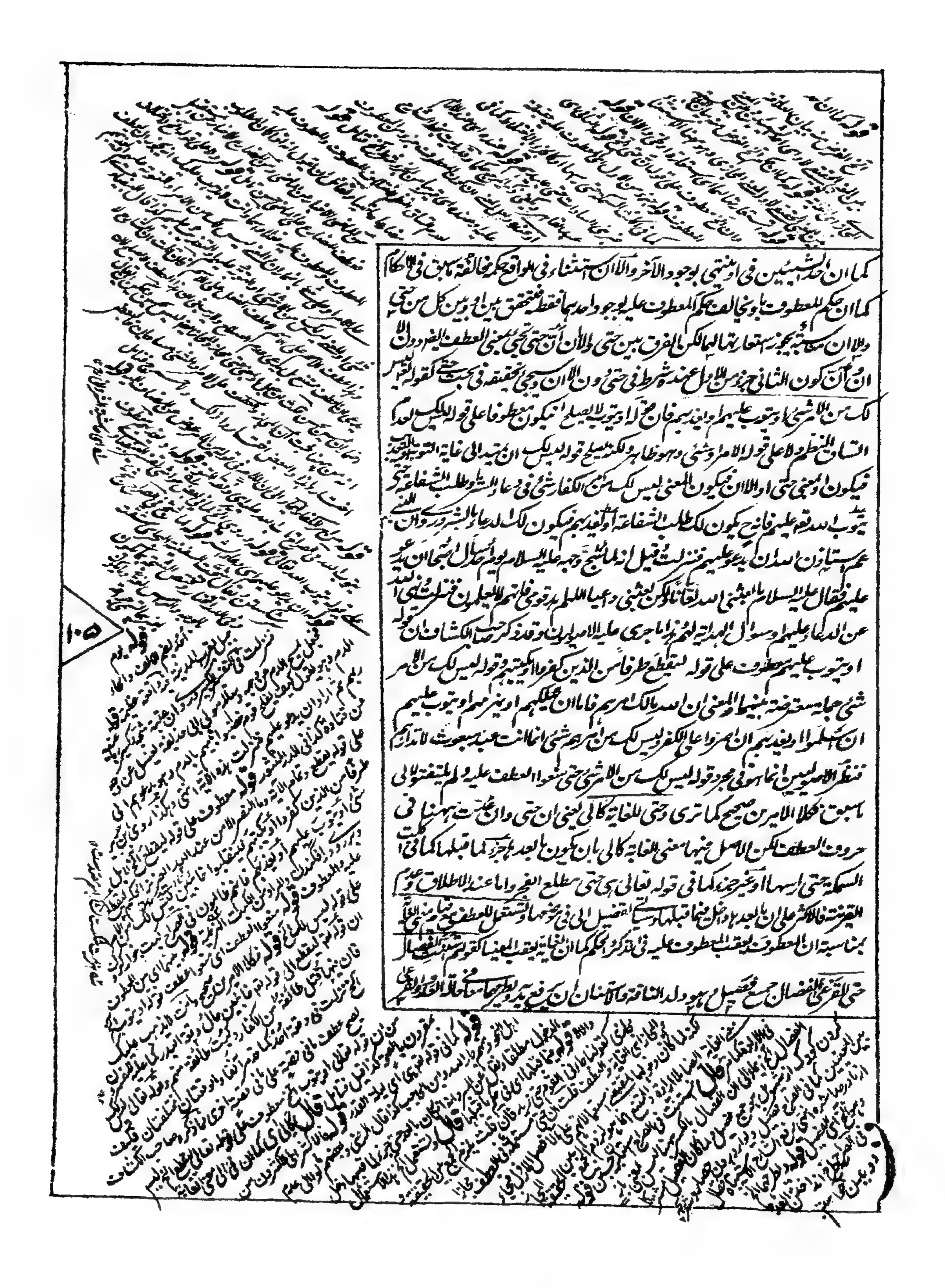
الاصل في او ان يكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان بان يكون احدهما فعلا او اسما ماضيا ومضارعا

او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر فيستحيل العطف وكذا يكون اول الكلام ممتدا بحيث يضرب له غاية فيما بعده

فحينئذ تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعلى هذا استقامة العطف باختلاف الكلامين [illegible]

لكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان ان حتى للغاية [illegible]

١٠٣



كما ان حد الشيئين في او منتهي بوجود الآخر والا ان استثنا في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم للمعطوف ما يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد بما فقط فيتحقق بين اي وبين كل من حتى
ولا ان مناسبة يجوز استعارتها اليها لكن الفرق بين حتى والا ان حتى تجي بمعنى العطف الفرد دون الا
ان آن كون الثاني جزء من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجي تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان حتى لا يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لعدم
التناسق المنظم لا على قوله الامر وشيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب
فيكون بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانه يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي
عليه السلام استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد قال الصحابة ادع
عليهم فقال عليه السلام لم يبعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهيا
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر ليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزء لما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل في نحوها وتستعمل للعطف بمعنى الغاية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في تقرير الحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم استنت الفصال
حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه وطرحهما معا حالة العدو والقرعى

جمع قريع وبالتفصيل الذي ذكره الشارح بعض الفضلاء ارفعه معطوف على الفضال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ارذل من الفضال لا يتوقع الاستنان منهما وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره وهذا كله في الاسماء وكونهما في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقولك سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو جعل الى مكان كذلك والثاني كقوله خرج النساء حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها اي ليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء
اليه وبهذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى الخروج هند لانها تكون على منهاج عادتهن ويصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي
ان فات عنه الشرطان جميعا او احدهما فتكون بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلاثة من الغاية فقال على هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلاثة الامثلة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له فيحتمل الرحمة او التحريش او الخوف من احد فان كف عن الضرب قبل الصياح
او لم يضرب اصلا حنث ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا منتهى فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية
فعل المخاطب لا انتهاء فيه للمتكلم ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم صلوح الانتهاء والمجازاة فان
التغدي في هذا المثال فعل المتكلم فلا الاتيان ولا الانسان المجازي نفسه في العادة لهذا قيل الصمت او جعل الجزاء صنيعه المحبوب

لا لصيغة المعلوم فتعين ان تجعل استعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فخيد

حرفان لم يأت او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى تراخيا عن الاتيان بحيث لان الاقرب في هذه الاستعارة

حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي قيل كونها بمعنى الواو مذهب لان المجوز للاستعارة

الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا

على آتك وقيل لا بأس لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب فانه يتوهم انه معطوف

على النفي دون المنفي فساقط الاعتبار ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون

الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء

للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان

حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما

كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا والكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة

بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا

اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد

عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد

شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم

فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق

كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بالقدوم وفلان لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم

فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم

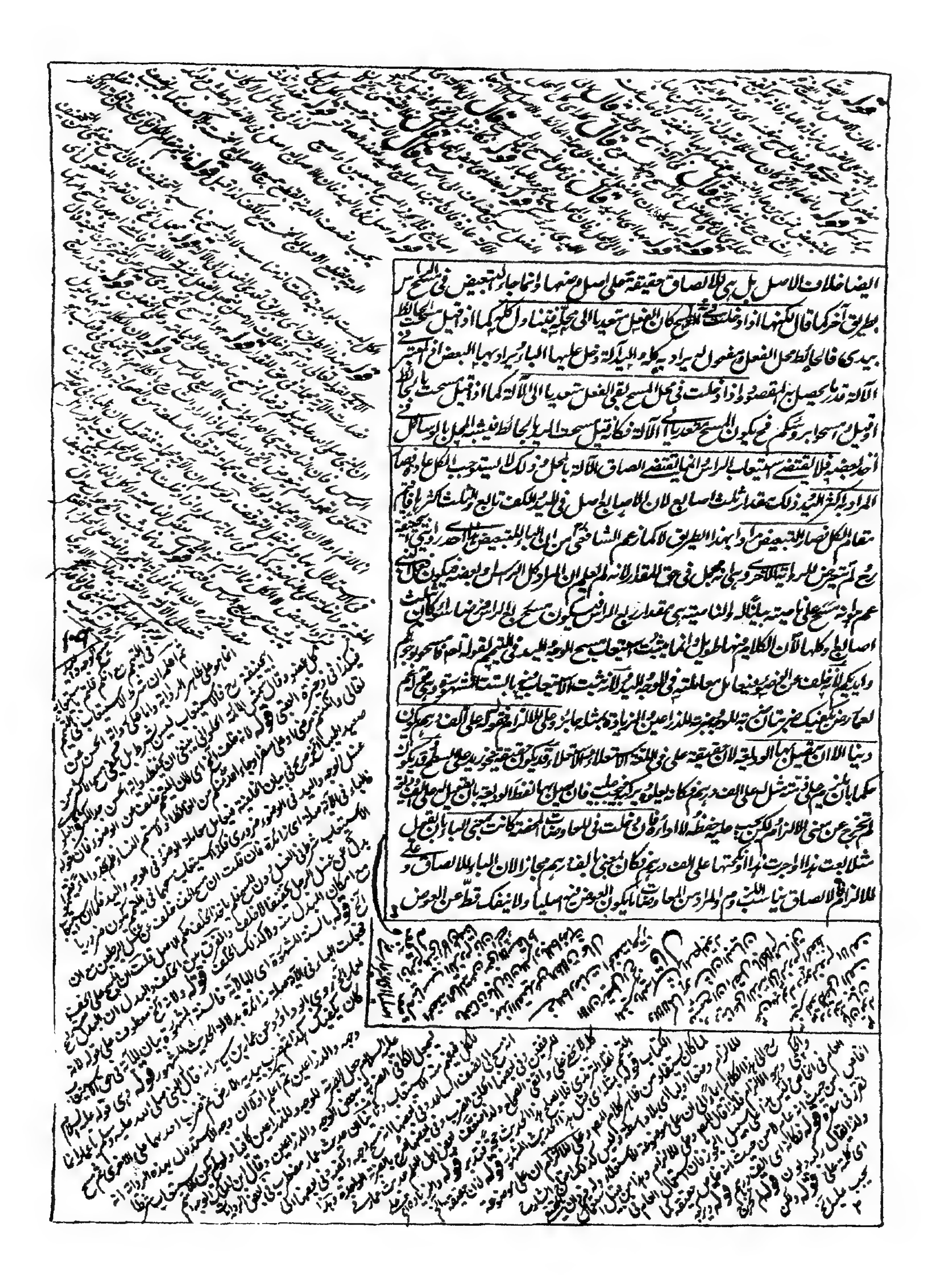
فانه يقع على الصدق والكذب جميعا لان حقيقة الخبر هو الاطلاق ويقتضي للعدول عنه ولا يقال ان حقيقة الاخبار

لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول التقدير بالباء لا الا لاستقامة المعنى

دون تأييد الاخر ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت خروجا الا خروجا

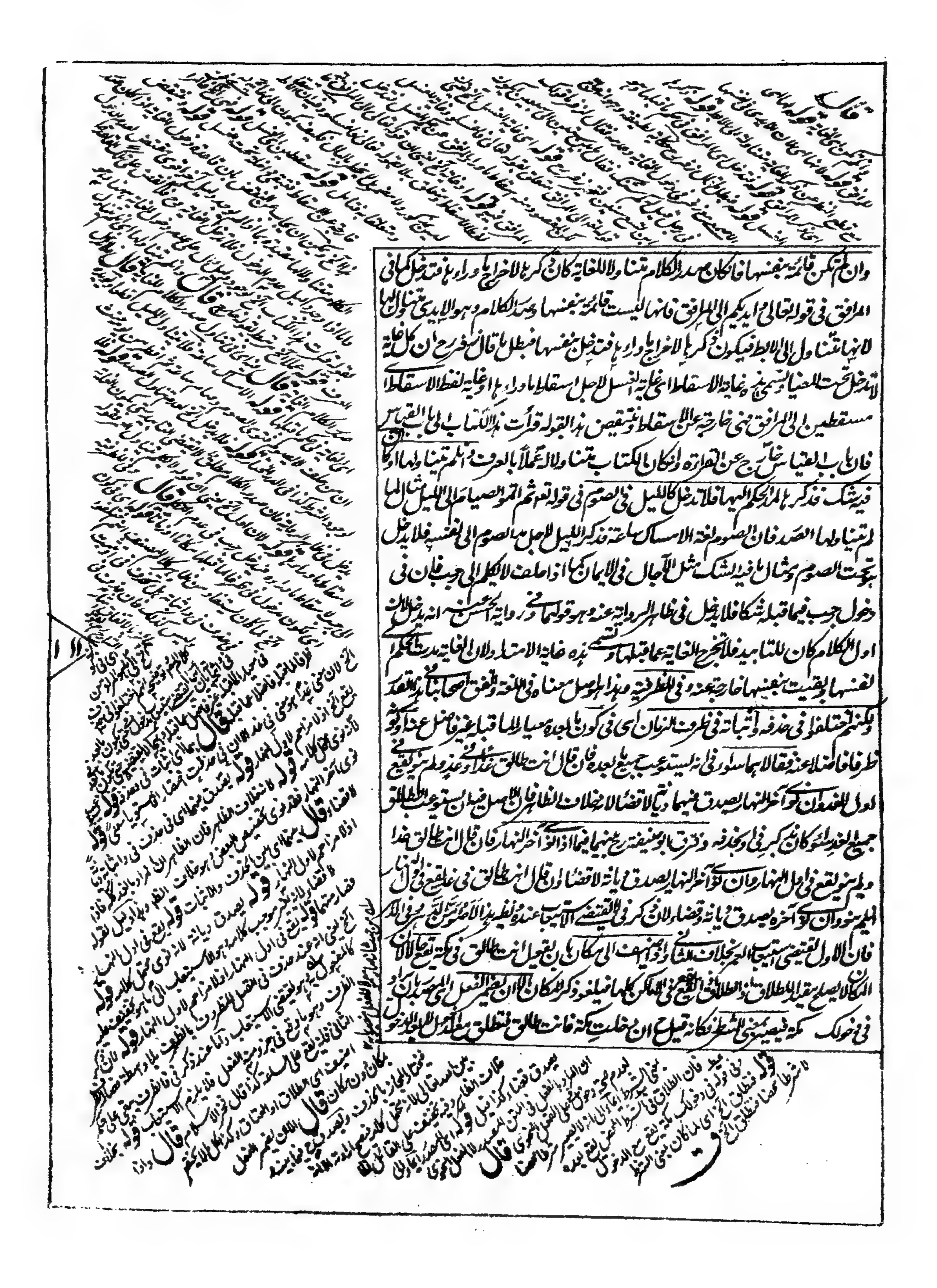
ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيخرج ما هو مخصوص فما يخرج بلا اذنه يكون على القا

واصله فيما لم توجد قرينة كيمين الفور ان يكون بمعنى الباء وغالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى لا تخرجي الا بان اذن لك فيكون مآله
ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع مع ان بتاويل المصدر والمصدر
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرجي وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن ويجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك كلام مختل لا يعرف
وجه صحته وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم ير
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
فلا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قطعا فلا يقع الطلاق ويمكن ان يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله العلم بقدرة الله وامره و
الجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع اما في نحو علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يكن بمعنى الشرط
علم الله فلا مساغ فيه الا بمعنى السببية ووقوع الطلاق فيها وقال الشارح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض ليكون المعنى امسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يصدق بان يكون شعرا او شعرة حتى قريب الكل وعلى
بعض ممسح بكل الآية المالكية وقال آل الكسح بها اصلها اي الآلة فكان المعنى اوقعوا المسح برؤسكم والظاهر
الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض ولا للزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان للتبعيض
حقيقة فهو يوجب من لزوم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة



ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة تحمل على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في المسح من
بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط
بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء فيراد بها البعض اي القدر المعتبر في
الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت باليد الحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فحينئذ يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل
احد بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار
المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض [illegible]
رح لم تجيء للتبعيض [illegible] وهي مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون
عم [illegible] مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس يكون مسح ربع الرأس فرضا [illegible]
اصابع وكلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الغسل [illegible] في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهي انه عم
لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين [illegible] جائز على الالزام كقوله على الف درهم يكون
دينا الا ان [illegible] الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء [illegible] وقد يكون حقيقة [illegible] على السطح وقد يكون
حكما [illegible] فيشتمل الدين على المديون فكانه يعلوه ويركبه [illegible] فان [illegible] الوديعة [illegible]
لم تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظها لا اداؤها وان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول
بعت هذا او اجرته او نكحتها على الف درهم يكون بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى
للالزام وكل الالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على
الف درهم فعندهما هو بمعنى الباء كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى
المعاوضات ولكنه لم يكن في الاصل فيها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على
اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه
عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها
واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط كذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي
من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه لان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح
وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب
ان يعتق من شاء من العبيد الا البعض واقله الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق الكل كما في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح بين ما مر وبين
هذا ان المشيئة صفة عامة فيه لنسبتها الى كلمة من فيعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه
المشيئة الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمة فان كل عبد بعض مع قطع
النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء
المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية في
موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغاية
في الاقرار فان الحائط قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخل في
المغيا احترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن نحو قوله بعت هذا او حلفت ان لا اكلمه
شهرا والجرة الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل واحدة وان كانت قائمة بنفسها لكنها ما وجدت قبل التكلم
واحترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار ولهذا دخل المسجد الاقصى في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة بالنص



وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها
لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا والتسمية بغاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها غاية لفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط فيتبعض هذا القول قرأت هذا الكتاب الى باب القياس اي
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال ما
لم يتناولها لان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن انه يدخل لان
اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد ولان الغاية مد الحكم
لنفسها والمتبقية بنفسها خارجة عنه وفي للظرف فيه هذا الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا انه للظرف
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونه معيارا لما قبله او غير فاصل عندهما انه
ظرف فاصل عنده وقالا هما سواء في انه يستوعب جميع بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر لان الاصل فيها انه يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان مذكورا او محذوفا وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول
اليوم ان نوى وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاصل [illegible]
فان الاول يقتضي [illegible] الصوم بخلاف المثال الثاني وابو حنيفة الى مكان اي يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق لان الطلاق اذا وقع في مكان كان في الاماكن كلها فيلغو ذكره كان لغوا الا ان يضمر الفعل اي يضمر ان
في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق عند الدخول [illegible]

كما في حقيقة الشرط لو يده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق مع ان مع لها ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في الظرفية اورد تعقيبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة وقبل للتقديم
وبعد لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت مدخولة او لا
الكل من قبلها تعلقها على ما اضيف اليه بالجهة الخبرية اي لكون قبلها خبرا اما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم بعد
انه كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال او اذا قيد بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان قال انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما بعدها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع واحدة
في الحال ولا يعلم ما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي واذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم قبل درهم او بعده درهم
وفي الصورة الآخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو اي لفظ
دخل في الظروف تغليبا لقوله علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق لا يستثنى منه شيء فيلزمه درهم تام ولو قال

بالنصب كأن استثناء فيلزمه درهم إلا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه
استثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان إعرابه تقديريا يحمل على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فإن حرف إن هو الأصل فيها لأنها لم تستعمل إلا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان أخر ولهذا
قلنا إن تسمى أم الكلم في باب الشرط وإنما كان كذلك لأنها إنما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا إلا بضرب من التأويل لأنه محل لو ولا تستعمل على ما هو كائن
لا محالة إلا بالتأويل لأنه محل إذا فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما لأن
هذا الشرط لا يعلم قطعا إلا حين موت أحدهما فإنه قبل الموت يمكن في كل حين أن يطلقها فإذا لم يطلق
شارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث إذا كانت غير مدخول بها بخلاف ما إذا كانت مدخولا بها لأن مرة
الفار ترث بعد الدخول وكذا إذا شارف موت المرأة تطلق البتة لأنه تحقق الشرط حينئذ وإذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى كلمة إذا مشتركة بين الظرف والشرط مستعملة تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الأول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وإن كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء مثال الأول شعر واستغن ما أغناك ربك بالغنى * وإذا تصبك خصاصة فتجمل ومثال الثاني شعر وإذا
تكون كريهة أدعى لها * وإذا يحاس الحيس يدعى جندب فقد أجزم بها وسقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط وهو قول
أبي حنيفة رح لأنه لما كان مشتركا بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فتعين عند إرادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل
متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال أي إذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فلأن
لا يسقط ذلك عن إذا مع عدم لزوم المجازاة لها أولى وهو قولهما أي أبي يوسف ومحمد رح لكن يرد عليهما أنه إذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب أنها لم تستعمل إلا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط إنما لزم ضمنا
من غير إرادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى إذا قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت أحدهما لأنه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال إن لم أطلقك فأنت طالق

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت
فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم اطلقها فيه فيقع
في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كما في متى شئت وجوابه
عنه انه تعلق الطلاق بشيء فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ادخل
اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني انه لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي يعني ان انتفاء الجزاء في
الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية وان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء
الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن
ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا كيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح
ام سقيم فان استقام السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون
ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمة سؤال ام لا كالحال في الطلاق وبعدم استقامة
ان لا يكون في ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يتم من كلام الشارحين على غير ترتيب اللف فقال
ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه يقع العتاق ويبطل لفظ كيف فان العتق ليس فيه حال
عند ابي حنيفة رح لكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او غير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في
الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل اي الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال الاستقامة
فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس
الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول
كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا واثنين اذا وافق نية الزوج فان لم يتفق نيتهما
يقع ما نويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضتا تساقطتا فبقي اصل الطلاق كما هو الرجعي
فان لم توجد النيتين لو سكتا ايضا لا يقع الا عدد محض ليس من لوازم اللفظ كما اذا نوى الثلث فانه لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه

واحد اعتباري بجامع استعمال اللفظ عند وجود الدليل ومع الدليل ههنا لا يغلط كيف وانما احتاج الى موقعة
نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها الا ان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجا الى النية
لتعيين احد محتمليه بذلك الا اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ولغو
قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لا ان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقعا معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما انزلنا
اندفع ما قيل ان في كلام المص مسامحة في التعليل الاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانا اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والوصف يقول يرجح
يلزم من ترجيح اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يجاز
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت اثنتين فواحدة وان شئت
ما زاد فما زاد عليهما فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا فلا وحيث واين
اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا تقع ما لم تشأ لانهما
لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا تحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان اقتصر على المجلس فكذا
هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كليهما فلا يتوقف المشية فيهما على المجلس وانما لم يجعلا
بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما ان لانه ام على مجرد الشرط

ولا يناسب ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان بالكل واحد منهما حيث وكم وحيث

وا ين شابهته من معنى الشرط فلذلك كثرت فيهما ثم لبعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف

المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر

بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات

لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث

المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى

هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين

والمسلمات قلنا نزول الآية في جهتهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بال النساء لم يذكر في القرآن

صريحا ومستقلا الا فنزلت الآية في جهتهن لاجل انه الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب

واسع في القرآن ومن ذكر لعلامة التانيث تتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا

للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني لـه بنون و

بنات ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط

ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور

على سبيل التغليب لو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر

انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب لو ذكر بينه الامثلة

على سبيل النشر المرتب لكان اولى واحصر واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان

او مجازا غيبه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان

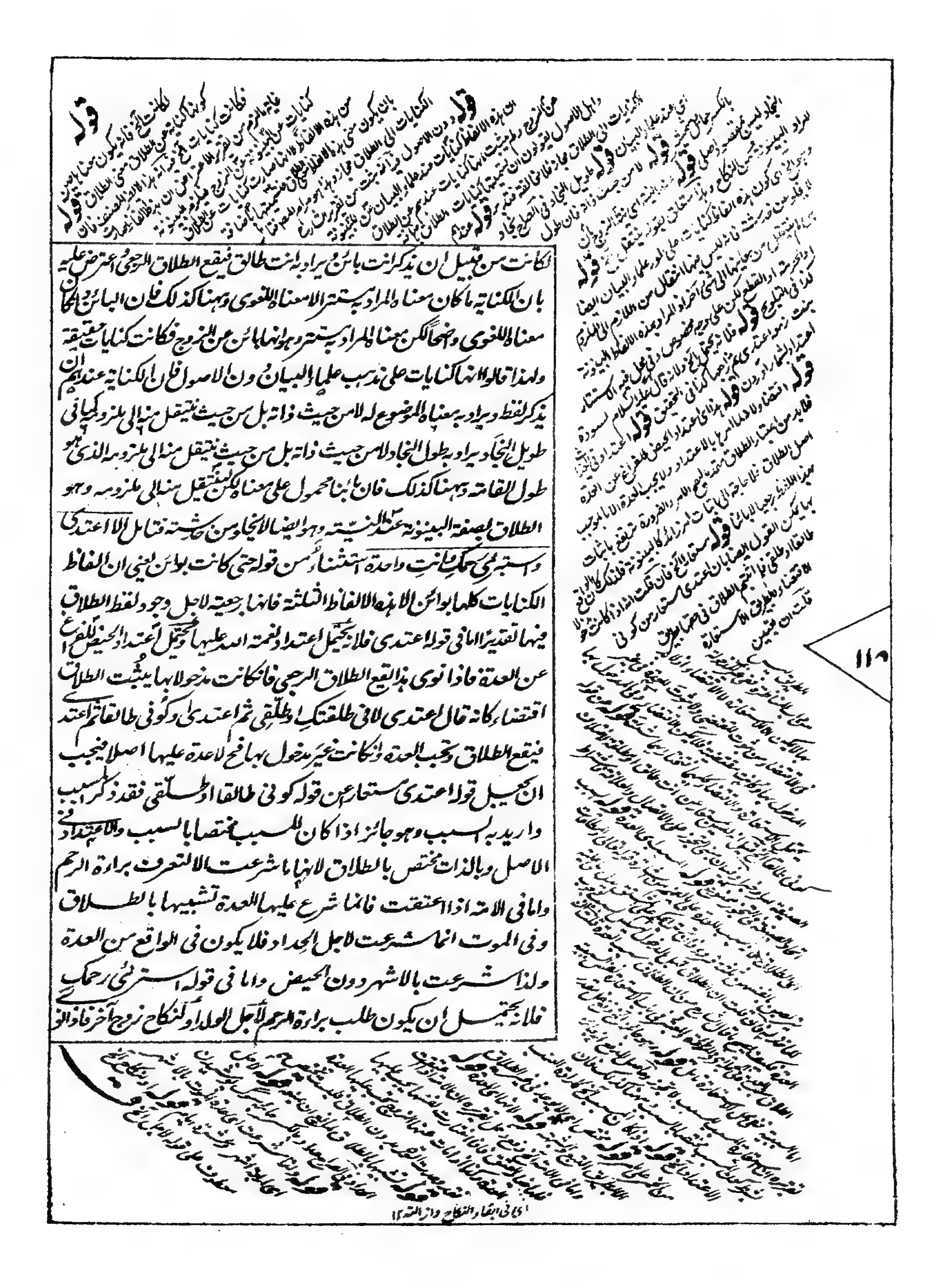
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره

من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الطاهر

انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق

والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكون مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغويان في هذا المعنى حقيقيتان شرعيتان فيه كذا قيل حكمه تعلق الحكم بنفس
الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي الاحتياج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ
فان قيل ان تقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يكن يقصده بهذا
قوله لعبث وتبهرت اما الكناية فما استتر المراد به لا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه
على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال لا حاجة الى اخراج الخفي
المشكل لان خفاءهما بحسب امر اخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر
لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال
ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير
المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها
المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية
لان ذلك شيء اخر ولهذا انكر رسول الله صلعم على من دق بابه فقال من انت فقال
انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية
الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي
بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو نيته او لم يكن شيء
قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها
مجازا حتى كانت البوائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها
معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان
تسميتها الكناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل احد معلوم لا ابهام فيه فمعنى البائن
واضح لكن لا يعلم من اي شيء بائن امن الزوج ومن العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها
بائن عنه زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة



لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي اعترض عليه
بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن لها
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة
ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان ودون الاصول فان الكناية عندهم ان
يذكر اللفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في
طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو
طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو
الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة فتامل الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ
الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق
فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ
عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق
اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي
فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فحيث لا عدة عليها اصلا فيجب
ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب
واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في
الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة
ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

يذ لا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك
وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني
طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند
قومك وعندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى
يقع الطلاق الرجعي لهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق لان معناها منفرد
عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح
ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج
الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر لانه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الاصل في الكلام الصريح ففي
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما
يندرئ بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت
فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد
القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت
لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان الكاف للتشبيه توجب
العموم في جميع وصف المشبه به فلم يكن كناية ثم شرع المصنف رح في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم لتسامح لانه فعل المستدل
والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام
دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ان
يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد
لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص والحكم ثابتا فيه بل ظاهرا
بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
ولكن يخرج دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس
ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص يخرج العبارة لانها مقصودة
ومسوقة وقوله وليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا
اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينيه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن يشمل العبارة والاشارة معا
وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فالحكم المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته منكوحة فلا مضايقة فيه لكنها
لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن فعلى كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص ليعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى وليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التمالک فی مال ولده عند الحاجة لانه مملوکه والی انه لایشارک الوالد احد فی النفقة ولده کما لایشارکه فی هذه النسبة احد علی ما فصلنا کل ذلک فی التفسیر الاحمدی ثم انهما سوا

فی ایجاب الحکم الا ان الاول احق عند التعارض یعنی ان کلا من العبارة والاشارة قطعی الدلالة علی المراد لکن ترجح العبارة علی الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم فی حق النساء انهن ناقصات عقل ودین قلن وما النقصان عقلنا ودیننا قال عم الیس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلی قال عم فذلک من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر دهرها فی قعر بیتها لا تصوم ولا تصلی قلن بلی قال عم فذلک من نقصان دینها فالحدیث وان کان مسوقا لنقصان دینهن لکنه یفهم منه اشارة ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف فی اصل اللغة وبه تمسک الشافعی فی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما ولکنه معارض بما روی انه عم قال اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثره عشرة ایام لانه عبارة فی هذا المعنی فرجحت علی الاشارة وللاشارة عموم کما للعبارة لان کلا منهما ثابت بنفس النظم فیحتمل ان یکون کل منهما خاصا وان یکون عاما مخصوص البعض وغیره مثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالی ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات فانه سیق لعلو درجات الشهداء ولکنه یفهم منه اشارة ان لا یصلی علیه لانه حی والحی لا یصلی علیه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلی علیه سبعین صلوة وهذا کله علی رای الشافعی لما علی ائمتنا فمثاله ما قیل انه خص من عموم قوله تعالی وعلی المولود له ان علی الاب جاریته ولده فانه لا یحل حتی وجبت علیه قیمتها علی ما عرف واما الثابت بدلالة

النص فما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طریق العبارة والاشارة وکان ینبغی ان یقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لکن هذه مسامحة قدیمة من فخر الاسلام حیث ذکر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقیقة وتارة کلتا بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحکم لا ضیر فیه بعد وضوح المقصود وعلی کل تقدیر وجب ان یحمل معنی النص العبارة والاشارة لیس المراد معناه اللغوی المصنوع له بل معناه الالتزامی کالایلام من التافیف فقوله لغة

تميير عن معنى النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص والقياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف يكون هذا القياس وهو معنى لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس لا ينكرها منكر القياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب ومن الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ودلالة النص وما ثبت منه وهو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص هذا في حال فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على ان ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضا وهو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس الى جلي ان الدلالة قطعية والقياس ظني فيصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي للدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضًا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءًا لهم بدلالة قوله يسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرءة طوعت عمدًا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدًا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل ومثال اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدًا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والجماع توجب الكفارة والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم ينكرها مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس مثل هذا كثير لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا اللفظ ولكن العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا التعميم واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول لا الاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء وصحته تعدية بالاضافة اولى من تعدية بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض وا واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضي فان تلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي تحت في تعريفه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضي فان النص المقتضي دال على المقتضي وهو دال على حكمه فيكون حجة له فان تلك امر دليلا لقبول الشرط تقدم فيكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا الاخلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضي ان لا يتغير المقتضي عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي حر فاذا قدر المقتضي بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير ما في الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن ينتقض القاعدة بان يقول تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضي لانه يصير حينئذ امرا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك امرا باعتاق عبد المأمور ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضي شرعي والمحذوف لغوي امثاله وقيل ان المقتضي والمقتضى كلاهما يثبتان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضي الذي هو ثابت بالمقتضي وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه

خيار الروية والعيب والشرط بل الشرط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي والمجنون على هذا القول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير الف
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لها
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات
لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم والعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما يفهم من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص واما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

١٣٥

في نية التخصيص لانه ملفوظ وح ولكن لما يراد بهذا المثال على قول من شرط في المقتضى ان يكون
شرعيا يشكل لانه عقلي فالاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف
ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم
كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق
من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام و
صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك بهذا الاخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق
لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي
هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث
والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فيه نية الثنتين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل
على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج
يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيهما على حدة اما تخريج
طلقي نفسك فلانه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية
فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة
فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء
ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يدل على الافراد من الواحد والاثنين
والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا
على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى
ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت متمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع
اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا



سوى هذه اورد المص فصلا لعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل التنصيص**

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم

على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات

دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم

اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق

اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق

المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم

العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف

على ما سياتي لكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج

مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة ولا الكشف او مدح او ذم ولا لتقييد فائدة اخرى

فح تعيين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني وا

كان معناه الغسل المفضي الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو

اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا

لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم

ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه

رد على من فرق بينهما وقال انه كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن

في الحل والحرام الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه

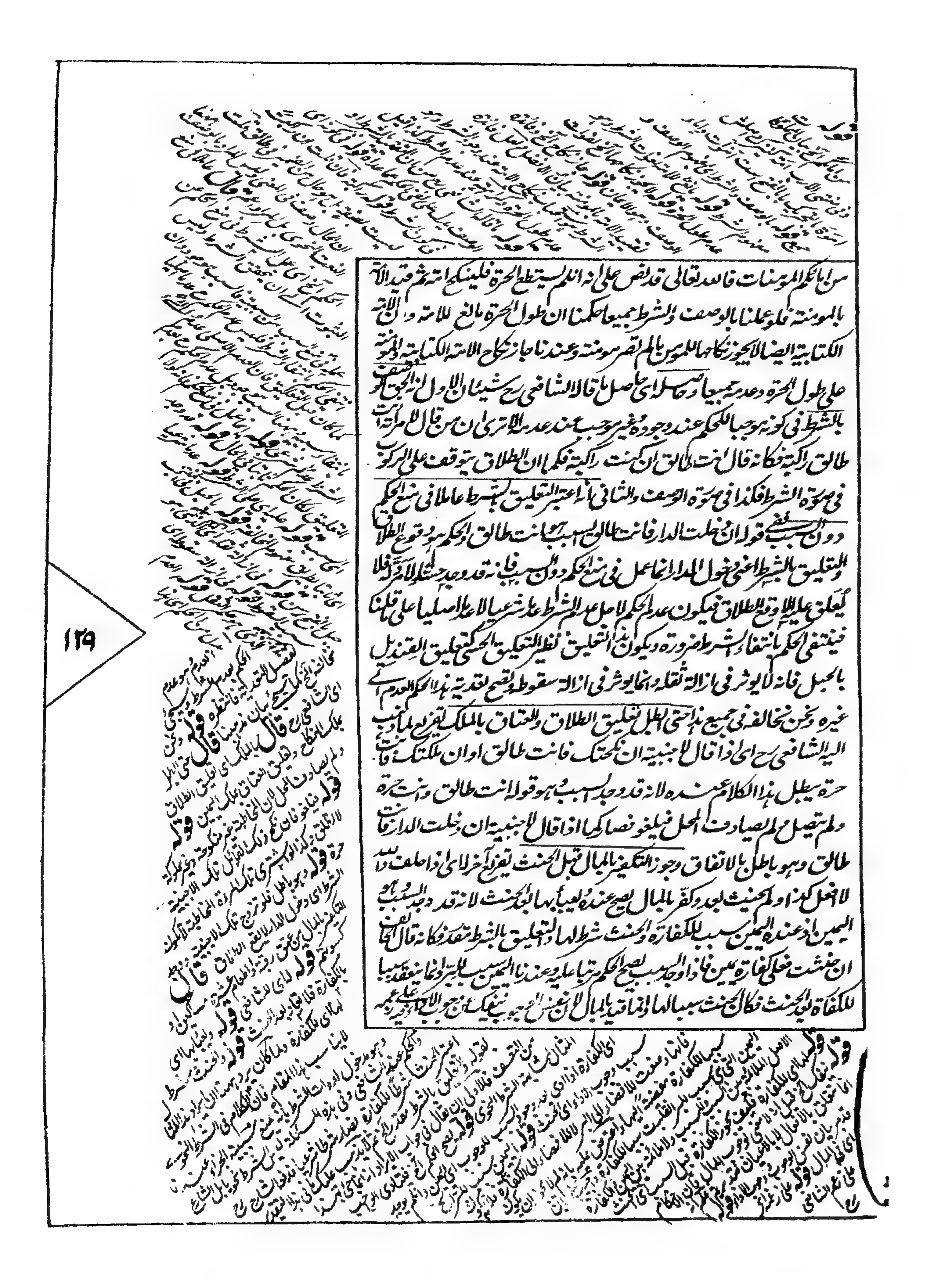
البتة والا يبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء لشانه ونحو

ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال

صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع و

هذا في كتابه كثير وبالوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات مشكل فلكما ان تاويله لا ان

لم يتينا ولا تكييف يوجب نفيا او اثباتا اى لا يدل على المسكوت عنه اصلا فليف يوجب الحكم من حيث النفى و الاثبات فاذا قلت جاءنى زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه و اثباته و فائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم فى غيره بالقياس و ينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن مستند الخصم بقوله الانصار فقال الاستدلال منهم بحرف الاستغراق اى الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذى هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المنى لا بواسطة ان التخصيص بالشئ يدل على النفى عما عداه يرد علينا ان الحديث فدل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب قال و عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء و غير ان الماء يثبت مرة عيانا و طورا دلالة يعنى ان عندنا الحصر ثابت فى الغسل الذى تعلق بالمنى اى جميع الغسل الذى تعلق بالشهوة منحصر فى الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض و النفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة و لكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل فى نفس الامر فى النوم و اليقظة بالوطى او بغيره و مرة يكون دلالة بان يقام دليله و هو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء و قد يغيب عن بصره و لقلته لم يشعر به فاقمنا السبب مقام المسبب و اوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة و نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط و الوصف المذكورين فى النص وهو قوله تعالى و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى من لم يستطع منكم زيادة و قدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن و نفقتهن فى معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اى ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا



١٣٩

من ايانكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة
بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة
الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالم تصر مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة
على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قال الشافعى رح شيئان الاول انه الحق الوصف
بالشرط فى كونه موجبا للحكم عند وجوده غير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت
طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب
فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم
دون السبب يعنى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق
والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا اثر فلا
يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يوثر فى ازالة ثقله وانما يوثر فى ازالة سقوطه ويصح تعديته هذا الحكم العدمى الى
غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا لما ذهب
اليه الشافعى رح اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت
حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة
ولم يتصل بمحل لم يصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريعا آخر اى اذا حلف والله
لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو
اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط منعقد فكانه قال
ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا
للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عند الشافعى رح لا يجوز الاداء بالصوم على ...

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث
نقول هذا الفرق ساقط لان في المال انما يقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه تكلم
بقوله انت طالق قبل دخول الدار وحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله
انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح او الملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله
انت طالق او انت حر فلا باس لو وقع في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد
الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب صح ان عدم الحكم عندنا ليس
لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدمه شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف
بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكمالها بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثبات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا في الحكم فقط دون
السبب تقليلا للشرط حتى الامكان ثم لتقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رحمه الله
يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يمنع الطلاق

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل

على وقوع الطلاق حين الشرط ساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول

ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وثمرته

وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم

واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله

السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى والمطلق محمول على المقيد هذا

وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا

بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة تعينه فالمطلق محمول

على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة

واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة

الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلثة احكام من التحرير والصيام والاطعام قيد الاول والثاني

بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام

ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل

وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة

وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول

ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب

النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة الا كانت مؤمنة ويفهم منه

انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما

يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص بعمومه شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق

القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد

وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انكم لما حملتم اليمين على القتل فى حق قيد الايمان فينبغى ان تحملوا القتل على اليمين فى حق اطعام
عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام النص فاجاب عنه بقوله والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم
من اسماء العدد وهو لا يوجب لا وجود الحكم عند وجوده لا ينفى عند لفيه فاذا لم يوجب النفى
فى الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفى عند لفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان اطعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا
ثابت فى القتل فى رواية عن الشافعى رح على ما قيل ثم عندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا
فى حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافى بينهما فيكون فى الظهار الصيام والتحرير
قبل التماس والطعام مطلق يكون قبل التماس وبعده واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى
الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم فى القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفى غيره باعتاق رقبة اعم الا ان
يكونا فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات
مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين فى حق العامة فيجب ههنا ان يقيد
قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه والشافعى رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة
له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله
عم للاعرابى جامع امرأته فى نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفى رواية صم شهرين متتابعين
ورح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل فى الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففى
قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغى ان يحمل
المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع
او النصف فاجاب بقوله وفى صدقة الفطر ورد النصان فى السبب لا مزاحمة فى الاسباب

ف اعلم ان ما وجد بذات المحدثين بهذا المتن في تبيع شهدي من ابن عباس رض قوله لا نكاح الا بينة ١١

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا من حمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد اما اذا وردا في الاسباب والشروط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فلا نسلم انه يصح الاستدلال على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا التوزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم انتقل منه الى الصيام ثلثة ايام فالله تعالى عالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منهما ونحمل النص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيهما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما اورد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة فعلم انه اذا كانا متعلقين يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم ايضا

وتستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعو واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم
العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فى حادثة الدين والثانى فى باب
الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة
الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما زعمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثالثة
الدالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله عم لا زكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة
لان هذه الثلثة كلها غير السائمة فما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق
اوجب فسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى
باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعو يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فلما كان خبر الفاسق وجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه
مالك رح هو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه
لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى
قوله تعو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى
بالواو المقتضى للتسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم
لا زكوة فى مال الصبى واعتبروا بالجملة الناقصة اى قاس مالك رح القائلون الجملة الكاملة المعطوفة
على الكاملة بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق والجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب
طالق وهند فانهما تشتركان فى الخبر لا محالة فكذا الاولى قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان لم يكن محتاجا
الى الطالق فلهذا اجازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تم فيهما لا الشركة الا فيما يفتقر اليه
كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة الا انها

ناقصة لتعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لايعلق طلاق زينب اذ لوكان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان رجم له رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول رجل تعال تغد معي فقال الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتداء خارج عما نحن فيه تختص بسببه اي تختص العام بسببه في هذه الصور الثلث بالسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لايختص بالسبب ليصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لايختص بسببه بل انما يتعدى حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي وحده او مع غيره بحيث التبة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل جم سواء كان للزنا او لغيره وكذا
الكل سجود عمه من ان يكون للسهو ولغيره وكذا الكل الف من جنس المال او من
غيره وكذا الكل عدد عدوا او غيره فقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راي الشافعي
رح لا المصطلح عليه فتامل قيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما
وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط
والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه
دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان تمسك بعموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب
والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان ما اريد في قوم مخصوص كنزوا الذهب
والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي
قيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت
مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول
من كل فرد من افراد الثاني فيصح قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود
والعروض لكل احد من الاغنياء ان يجب الصدقة ونحن نقول لا يجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من
افراد الاموال فلا يجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق
الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم
وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل
الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل
لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد منها وان كانت الاضداد كثيرة فيقتضي الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين هذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فنكتفي بالادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود لكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا وفعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على الاصل ان الامر لا يقتضي كراهة ضده

١٣٧

على غير ترتيب اللاحق يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح حامتان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور به فعل السجود على مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس [illegible]
عنده لا مفسد للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا السجود على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه نجاسة النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة [illegible]
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة مباحث الاحكام الاتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة يعني الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي ما
هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات هي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو اما يعاقب تاركها اولا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة ولا فالاول
هو سنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في [illegible] والمباح
ما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتهما كلها متعين تعيينا لا زيادة فيه ولا نقصان
ثابتة ثبوتا مقطوعا لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتة

١٣٩

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبينا ولها فقط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل بها تردد فان والاصح ان التصديق بالتقدير بالاختيار القصدي هو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو داء لها بالبدن في المالية اعطاء لها او انابة كيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن الترك لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا للغالب الا ان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متأولا فلا اي فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والتشهي بل مما توارثه العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى بتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض قال الشافعي رح مطلقها طريقة
النبي صلعم اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها سنة النبي
عم هي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل م اذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض م ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب ويسمى جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين اعلام الاسلام ولهذا قالوا
لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام م قد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء
كلها لا قصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثنى عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاتب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد اي ركعتين للمسافر نفل له بهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكره الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل التاخير السلام وخلط النفل
بالفرض م قال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم فى حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع فى النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه جعت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام الباقى لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام لم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اى الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله على
ان اصلى ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اى ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل فى النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اى الاتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء فى الصيرورة الفعل اولى من التسمية فى الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى ليس لها حقيقة متحدة توجد فى جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وقسمها باعتبار اطلاق اسم الرخصة فقال
وهى اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هى التى تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
فى مقابلتها حقيقة ففى القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة فى الشريعة كانت الرخصة
فى مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم فى القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثانى فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفى القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام
حكمه معا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف
عنه ومع ذلك رخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الالجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلاف مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على النفس
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف من السلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي كجناية المكره على احرامه
يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باداء الغرم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى المخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك المخالف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة النكرة كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت
عاجلا وحق المالك على الضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف
او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت
والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون الاول لانه من حيث ان
السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حقيقي كالفطر للمسافر
اي كالافطار للمسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب الاداء
الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف قوله على كمال
سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار
كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركة مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت فما لمنك العبادة ثم لعبد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا راى سائر الناس يفطرون
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم فهنا من قوله الا حيز
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بلد الجهاد او مشاغل اخر فان حرمات صوم اثما لما اتم نوعي المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال اي سقط عنا المشروع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم للتصرف الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائض في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عنا تخفيفا وتكريما فسمي ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا ههنا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان للنقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر ففيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليعرف وجه يطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بالعزيمة فيها وعند الشافعي رح رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا يلزم طاعته فمن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا تعلقوا عليه القصر وحرمة الخمر وا

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان ثبتت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حالة الضرورة فانه لو لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يتعسر عليه رعاية قدر الحاجة وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا

وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليه فكان طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غيره الا وهذا على رواية الاصوليين اما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان اسبابها بهذا الترتيب اقتداء بفخر الاسلام

وكان الاوجه ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر باقسامها من كون الامر موقتا او مطلقا او مقيدا وكون النهي عن الشيء لقبحه او لقبح في غيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام بالطلب من كون الفعل او الكف فالاسباب تضاف اليها اعلى شرعيته نسبت الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان الموجد الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخراج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتتعلق

القدرة او بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر

المرتب فقال للايمان هذا سبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم

اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير

فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان

الوقت سبب لوجوب الصلوة بايجاب الله تعالى ثم هذا الوقت لا يجب عينا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا

ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لوجوبها والصوم هذا متعلق

بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهود رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج

الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوبها

والاصل في ذلك نفسه فانه يمونه ويلي عليه ثم الاولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد

الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب لوجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد

والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا لم يحدث الخارج من الارض

تحقيقا لا يجب العشر ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله

تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من زراعته سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو

بحال الكافر والمتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب لوجوب الطهارة

الحقيقية والحكمية الصغرى والكبرى كما مر والمعاملات سبب للمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله

تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح ونحوها

فتبقى انها الجنس لتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بنوع الانسان

من سائر الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بها في الدنيا حكم وقدم

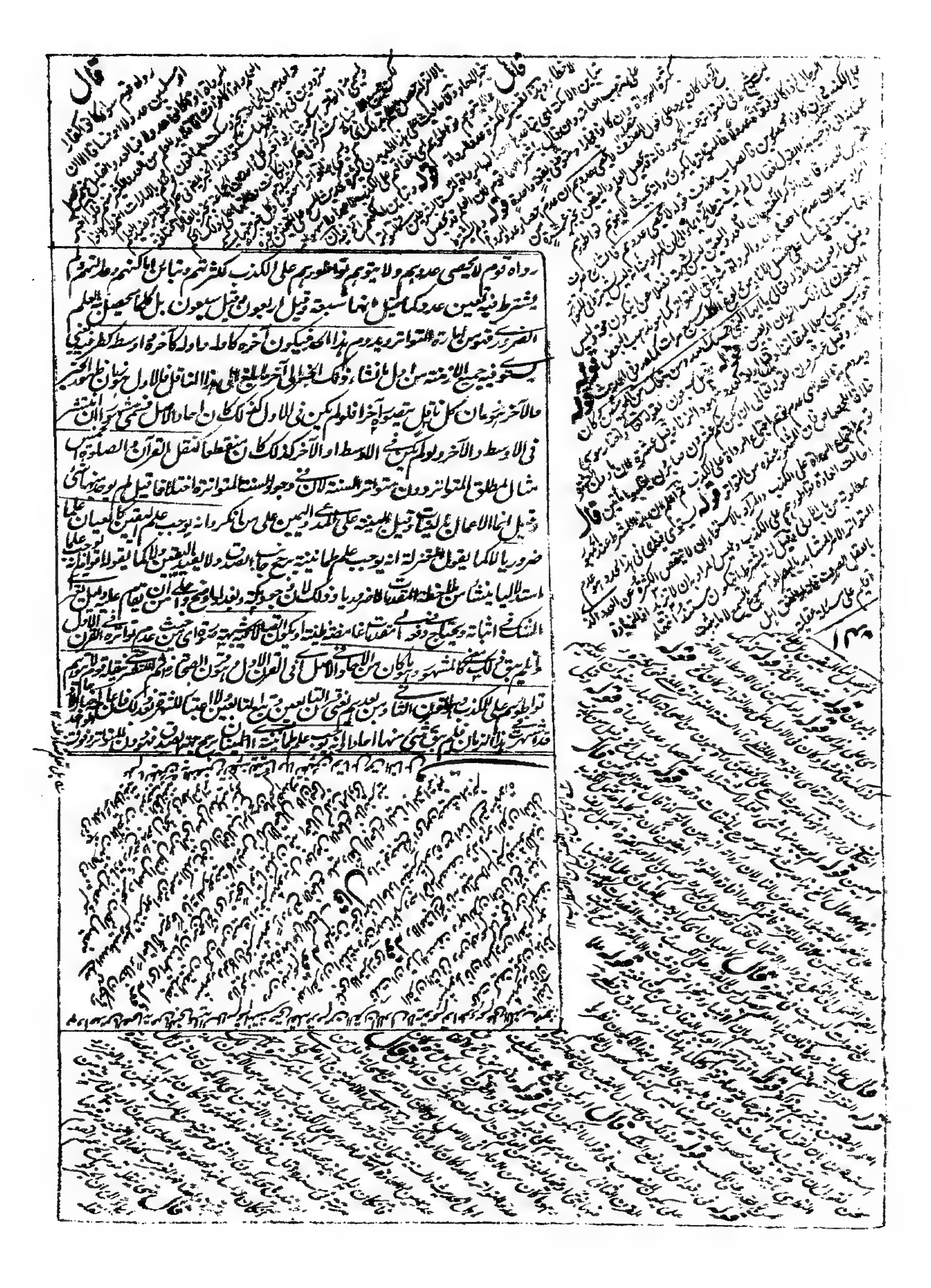
المرتبين اسباب العبادات والمعاملات سببا وتبعا بقيت العقوبات وشبههما فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من

قتل او زنا او سرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود وتشمل القصاص والكفارة نوع آخر سبب القصاص القتل العمد

حد الزناء هو الزناء وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الخطر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الخطر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الخطر كالقتل خطاء فانه من حيث العقوبة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا وتلفه فتجب الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك له كالاكل ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة ولما فرغ عن بيان كلية معرفة السبب بعد بيان تفصيله لعلمه بالعلم قبله اي بما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه لتعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء ولتعلقه به ان يكون سببا له حادثا كما يقال كسب فلان ح يرد علينا الحكم ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الراس الذي يمونه ويلي عليه للصدقة فتضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت الحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة فقال

باب اقسام السنة

السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة لكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو قوله فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر لا اقسام التي مر ذكرها في الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة على هذا الباب لبيان ما يختص السنن لم يوجد في الكتاب قطعا وذلك اربعة اقسام الاربع تقسيمات تحت كل تقسيم اقسام متعددة على اصول الفقه للاصول المحدثين وان اشتركا في بعض الاقسام والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم اي كيفية وصول هذا الحديث منه عم لطريق التواتر وغيره فهذا ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي



رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم
يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل العلم
الضروري فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
ليستوفيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى ان يبلغ الى هذا الناقل فالاول يكون طرفا للخبر
والآخر يكون سامعا من كل ناقل يتصف بها آخرا فلو لم يكن في الاول لكان احادا في الاول فيسمى مشهورا ان اشتهر
في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات الخمس
مثال المطلق المتواتر ودليل متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شيء
وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يترجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقول [illegible] انه يوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان من جحده يكفر ولعدم الحاجة [illegible] الى ان يقام عليه دليل لنفي
الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى [illegible] او يكون [illegible] شبهة [illegible] من حيث عدم تواتره في الاول
او لم يتوقف لذلك كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول ثم صار في العصر الثاني ينقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم يعني التابعين وتبع التابعين الا اعتبار للاشتهار بعد ذلك على اخبار الآحاد
قد اشتهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احادا [illegible] علم طمأنينة [illegible] [illegible] للمتواتر [illegible]

١٤٠

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون القسم الا انه فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد لهم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين

دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون من الآحاد ... في القرون الثلاثة ما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك ... في انه لا يخرجه عن الآحادية وانه يوجب العمل ولا العلم اليقين اما الكتاب فهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ان اخرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي ... الجماعة القليلة عند العلماء ... في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل ... عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ... فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينته في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة ... الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه عم قبل خبر بريرة في الهدية حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها ... بعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن حجة لما بعث الآحاد

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقود عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله
الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته وذلك
لان التواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام قيل لا عمل
الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم ولثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس
لك علم يوجبا بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر
والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول المعروف اما معروف بالفقه والعدالة
او المجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه فقال الراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل [illegible] المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس [illegible] وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل [illegible] وابو موسى الاشعري وعائشة
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد [illegible]
لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول
ان الخبر يقين باصله انما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر فقط
وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة [illegible] لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيه فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره ولم يدرك مراد
رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث
ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام
فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وهذا رواه
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار
فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في ايام وانه فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك و
الشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل
خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين وهو ايجاب الغرة فيه مع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر و
انس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية

السلف شاهدة لصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا قبل واما المختلف فيه فاوردوا

في مثاله ما روى ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها

فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت

فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل

بن سنان فقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود

سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي

بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه لان الموت المعقود عليه الى الميراث سلما فلا يجب

بمقابلته عوض كما اذا طلقها قبل الدخول لم يسم لها مهر فعلي رض عمل ههنا بالرأي القياس

وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق ونحوهم

لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد المهر المثل كما يؤكد

المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت

فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة فرده عمر رض وقال لا ندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم

يقول لها النفقة والسكنى ما دامت في العدة فقال ذلك في محضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر

ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي

الا احدا من قبل من السنة معنوية او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب

السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر حديثه

في السلف فلم يقابل برد ولا قبول جاز العمل به لا يجب ... لكن يجوز العمل به اذا وافق القياس وفائدته اضافة الحكم

الى الحديث والقياس الى التمكن من الخصم فيما يمكن فيه القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي

شرع في شرطه فقال انما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل نور

فی بدن الآدمی یضیئی بطریق یبتدأ به من حیث ینتهی الیه درک الحواس ای نور یضیئی بسبب ذلک النور طریق یبتدئ فی ذلک الطریق من مکان ینتهی الی ذلک المکان درک الحواس مثلا لو نظر احد الی بناء رفیع انتهی درک البصر الی البناء ثم یبتدئ منه طریق الی انه لا بد من صانع ذی علم وحکمة فیبتدأ العقول من منتهی الحواس وهذا فیما کان الانتقال من المحسوس الی المعقول واما اذا کان معقولا صرفا فانما یبتدأ به طریق العلم من حیث یوجد فیبتدئ المطلوب للقلب فیدرک القلب بتأمله وفیه تنبیه علی ان القلب مدرک والعقل آلة له علی طریق اهل الاسلام عین باطنة یدرک بها الاشیاء بعد اشراقه بالعقل کما ان فی الملک الظاهر تدرک العین بعد الاشراق بالشمس والسراج وعند الحکماء المدرک هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة او الباطنة والشرط الکامل منه ای الشرط فی باب روایة الحدیث الکامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبی والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم یجعلهم اهلا للتصرف فی امور انفسهم ففی امر الدین اولی وهذا اذا کان السماع والروایة قبل البلوغ واما اذا کان السماع قبل البلوغ والروایة بعد البلوغ یقبل قول الصبی فیه فلا خلل فی تحمله لکونه ممیزا ولا فی روایته لکونه عاقلا والضبط وهو سماع الکلام کما یحق سماعه ای سماعا مثل سماع شیئ یحق سماعه من اوله الی آخره بتمام الکلمات والهیئة الترکیبیة وانما قال ذلک لانه کثیرا ما یجیئ السامع فی مجلس الوعظ بعد ان مضی شیئ من اول وفاته ولم یعلمه المعلم للازدحام حتی یرد الکلام بعد حضوره فمثل هذا السماع لا یکون حجة فی باب الحدیث بل یکون تبرکا کما یوتی بالصبیان فی مجلس الوعظ تبرکا لهم ثم فهمه بمعناه الذی ارید به لغویا کان او شرعیا الا ان یقتصر علی حفظ الالفاظ فقط لانه لیس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود لضبط المسموع بمجهود مصدر بمعنی الجهد وهو الطاقة ای ثم حفظ ذلک المسموع بالطاقة البشریة ثم الثبات علیه بمحافظة حدوده ای العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاکرته ای مع مذاکرته حال کونه مستقرا علی اساءة الظن بنفسه بان لا یعتمد علی نفسه بالقوة الحافظة بل یقول انی ترکته

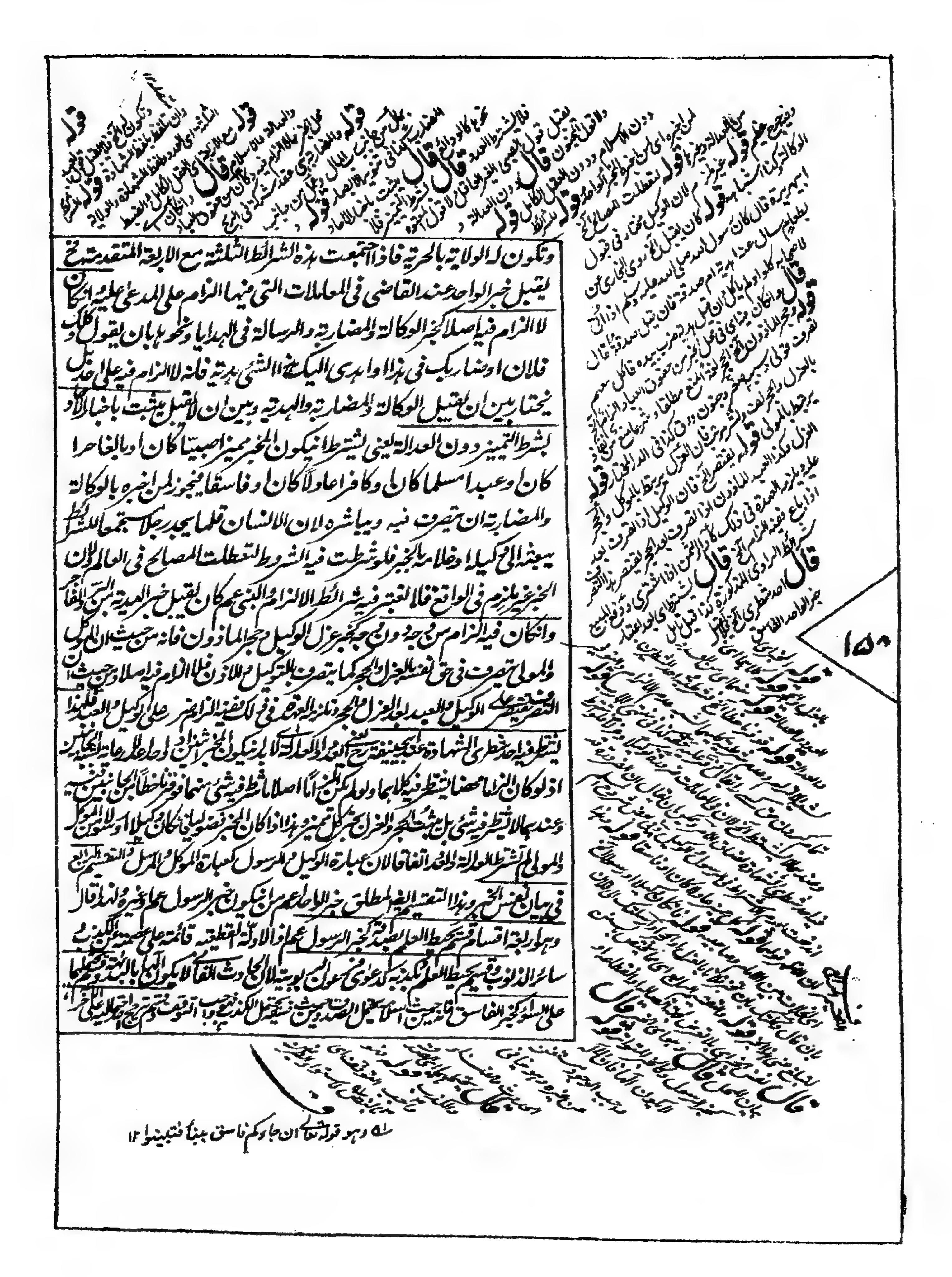
وهذا كله الى حين اداءه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان
او جماعة حتى تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى آخر وهكذا الى
يوم القيامة او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط
لنقله فهم معناه لانه ما ثبت في الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد
الضبط التام ونظمه في نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير
ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل
نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى
درجات متفاوتة بالافراط والتفريط والمعتبر منها كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر
على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء
ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر
اختلاف فعن ابن عمر رض انها تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رض مع
ذلك اكل الربوا وعلي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة وشهادة
الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته
كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر
كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفي لرواية الحديث
لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا
في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفي ههنا
والاسلام هو التصديق مع الاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان ما وقع
في قلب الكافر بالضرورة لا يسمى ايمانا كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مع حصول هذا المعنى للكفار ومع عدم اسلامهم

١٥٥

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطرلاجراء الاحكام اوركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الذي والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم والعليم القدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله فقالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرءة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وحيل في ذلك كثيرة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من بعدهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو
بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بقوله قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن
الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح
له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملها
تحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان الا ان بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم يشهد النبي عم لعدالتهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيعمل باسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل
والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي او مخالفته لدليل فوقه فان كان الانقطاع بالنقصان في الناقل
فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ
يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الا انه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور او الحادثة المشهورة

لحديث الجهر بالتسمية في الصلوٰة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوٰة شهيرة مستمرة كان يحضرها الوف من الرجال لم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأى لم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روى ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوٰة على الصبي بالرأى ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليها كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اى يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول التقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهى نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهى من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع معنيهما ولكن قبل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رضى وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون حرا وتلفظ بقوله اشهد



وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة تجب
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه او كان
لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول كلك
فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
الضرر يعود على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ويلزمهما العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية للشبهين
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين
وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا واما ان كان وكيلا او رسولا من الموكل
والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم للخبر المطلق خبر الآحاد وغيره من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم وانما الادلة القطعية قائمة على عصمته من الكذب و
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية الحادث الفاني لا يكون الها بالبتة وقسم يحتمل
على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث انه مسلم يحتمل الصدق ومن حيث انه فاسق يحتمل الكذب فوجب التوقف وقسم يرجح احتماله على الآخر

سله وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

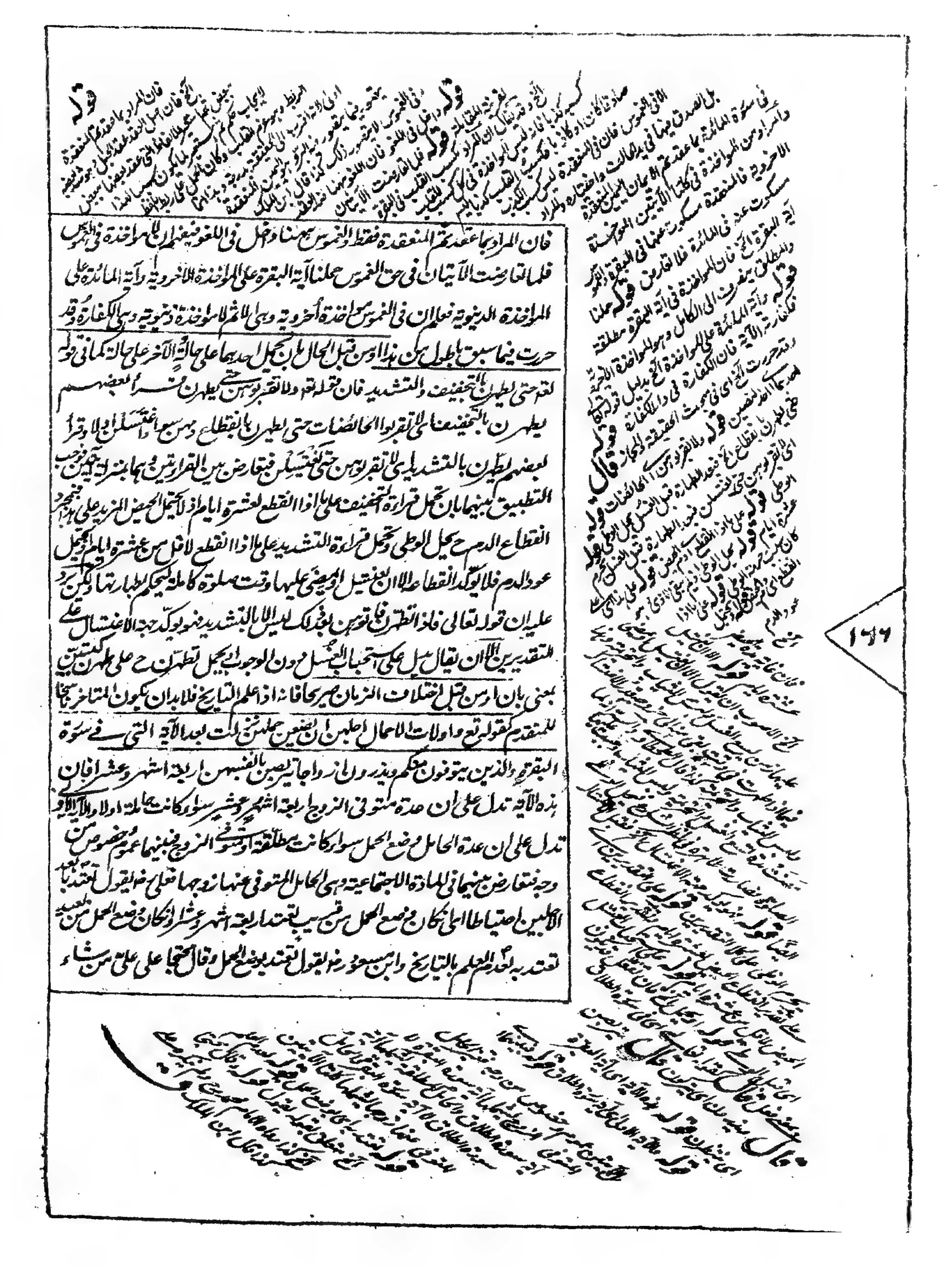
الخبر العدل المستجمع للشرائط لهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلثة طرف السماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وفيه السماع ان يكون عزيمة وهو يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة
او قراءة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له أهو كما قرأت عليك
فيقول نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ لم ينتبه فيقع الاشتباه كما
هو طريقة النبي عم والجواب ان معظم الاثر وكان معصوما عن الخطأ والنسيان وفي الاحتياط في حقنا هو
الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم التسمية ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر فيه ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الكتاب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة التي هي البينة ان هذا كتاب فلان ورسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان اكمل
من الاخيرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم يكن مذاكرة الكلام فيما بينهما ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فانه لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة وان لم يعلم اذ اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة او بقراءته او بالسماع

الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم ثم من ههنا شرع في الطعن
من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض لما نفى رجلا فارتد
ولحق بالروم حلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان
سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني ثم ابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض ثم مع ذلك
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين
كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير
مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ثم لا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا
وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب
الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال الحجرة

ان العجائز لاتدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز لقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح يقول ابن الشاب الحديث السن عندي ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يردون في حداثة سنهم لشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وكثرة مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المص عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها في بحث معارضة القطعيات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلابد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد مما ذكر في الركن تبعا وضمنا الا انه دخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل كذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى التعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لابد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عم
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس
هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يعلم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روى ان النبي صلعم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها باربع
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار لسائر الصلوة ثم
عند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصيرين لتعارضت السنتان او اقوال الصحابة
رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله والقرار
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روى انه
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء القدور وقد طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر انه
قال يا رسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا وروى جابر انه عم سئل انتوضأ بما
افضلته الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسبب تساقطا والترجيح وجب تقرير كل واحد
من التوضي بالماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والتوضي
به الا ان ما كان في الاصل محدثا بيقين كذلك لم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال
ان الماء كان في الاصل طاهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء طاهرا لفات
اصل الآدمي هو الحدث فلم يمكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا
ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول انما الترجيح كان للاحتياط او للاحتياط
ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم ويسمى سؤر الحمار مشكوكا لهذا الاجل التعارض لا ان يعني
الجهل اى لا يعني به ان حكمه مجهول لكون من قبيل اللاادري بل حكمه معلوم هو وجوب التوضي به وضم التيمم
اليه ولما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعدهما
دليل يصار اليه لا العمل بالحال هو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة
التي اعطاها الله لكل مؤمن عند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ما يتنازع فانه ما تروى عنهم روايتان في
مسئلة الا بحسب الزمانين لكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا
قيل ولما كان فرغ عن بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية
حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا
بان كان احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما
في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذ
كم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان



فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس
فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على
المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم
يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع وهن سواء اغتسلن او لا وقرأ
بعضهم يطّهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فيجوز
انقطاع الدم يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام ويحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن ح على طهرن كتبين
بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فيتعارضان فيما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد
الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قبل تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعد
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال احجا على علي من شاء

بانها ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة
والشافعى رح جميعا اى لا تعطف على قوله صريحا اى من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية ثم تبعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساقطان فحينئذ لا بد من المصير الى الترجيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد
ويبقيه على الاصل ولهذا وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك تدفع الخلاف عنهم فقال الاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او كان مما
حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من
الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يعتمد على ظاهر الحال

١٦٧

ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما ويحتاج بعد ذلك الى مرجح فيجاب مذهب ابن ابان الا فلا
اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فيجاب مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المص بتمامها لكن اوردها على غير ترتيب اللف فجعل اولا
بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي هو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت حيث اثبتوا الخيار لها سواء كان زوجها حرا او في حديث ميمونة
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي صلعم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم دون الوطي

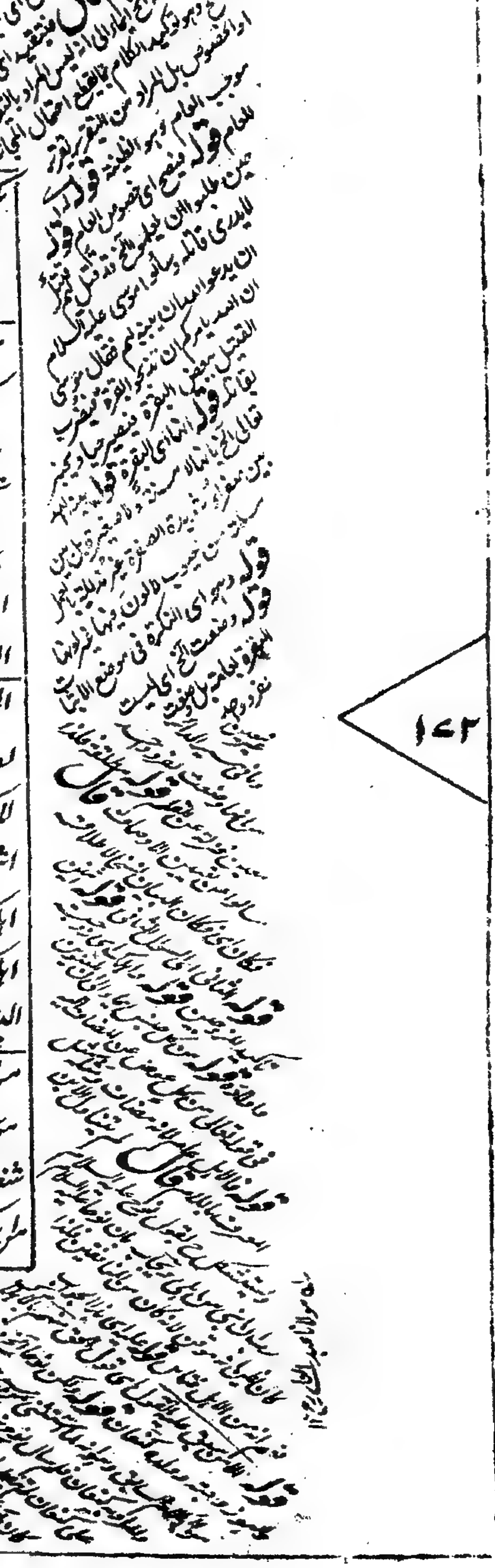
فالاحرام ان كان عارضا في حق آدم فان الحل اصل لكن لما اتفقت الرواة انه عم كان حلالا قبله وانما الاختلاف في انه تزوجها بعده او قبله كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرمين من لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رآه عليه السلام بهيئة المحللين ثم فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا به لاجل الترجيح وطهارة الماء وحل الطعام من باب ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك ان خبره مثبت للامر العارض فاخبر به قائلا الا بدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القي الماء فيه حتى تيقن انه لم يقع فيه النجاسة احد فح كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في تحقيق الامثلة بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او رواه واحد منهما ذكر والآخر انثى او رواه احدهما حر والآخر عبد لا يلزم ترجيح احد الخبرين على الآخر بهذا القدر لان المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين يرجح على عدد الواحد اذا كان في درجة الآحاد واما اذا كان في جانب احد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال البعض يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان و اذا كانت في احد الخبرين زيادة فانه كان الراوي احدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ليعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج التي للكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تع ثلثة قروء فان القرء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بيّنه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار (انما يصحان موصولا ومفصولا) وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى التكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل لا يقال فيه ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سيأتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله (يصح موصولا ومفصولا) (وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال باتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في الابتداء وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا تماما (وانما يصح ذلك موصولا فقط) لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله عم ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روى انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي لقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك لان الاختلاف في تخصيص

١٧١



يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جادلوا ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام تتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعه في الدين والتقوة لا من كان من النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم تغافل عن شفقة عليه حتى سال الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة للكل وهو

فقال عبد الله بن الزبعرى أليس ان عيسى عم وعزيرا والملائكة قد عُبِدوا من
دون الله فتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى عم لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان
كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى تمسك
تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء
ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث
الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى
اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له
علي تسعمائة بقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد
الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام
السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه
لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض
وهو يصح بحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق
المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان ح فلان قوله لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا للغير لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثباتا لله الذي هو المقصود بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى

ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في

القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة وخمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا

هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر المقصود لسقوط الحكم لطريق المعارضة في الايجاب

يكون في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة

قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات

نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي

باشارة فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم نكن بعكسه لانه لما كان الاستثناء

بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية لبيان ما لا يراد

من المغيا فجعلناه في هذا عبارة انه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية

بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما

وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى

ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا

صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو الا يصح استخراجه من الصدر

بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء

عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ كقوله

الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي

تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس داخلا في الالهة

فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه

عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا كذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها

على البعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة ينصرف الى الجميع



كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مستبد لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
بجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق اي الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وجب الشركة مطلقة في تركة
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلابيه
الثلثان او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول صلعم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مشروع فيثبت مقال الاباحة وفي حكم سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كالمغرور ان تزوج امرأة فولدت منه ولدا ثم جاء رجل واثبتها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد باخذ قيمتهم وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع ولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس سر حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

١٧٥

فانه يصير اذونا له فى التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس برفع الغرر عنهم وجب
وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او يثبت ضرورة كثرة الكلام اى كثرة استعمال او طول عبارته يدل على ان
المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال على مائة درهم
ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان
الكل دراهم وهذا فيما يثبت فى الذمة فى اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل
فى التعيين وقال الشافعى رح المرجع اليه فى تفسير المائة فى جميع المواضع فيجب فى المثال الاول ايضا
درهم من المائة ما يبينه وقد ذكرنا فرقا وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو
النسخ فى اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد
ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال هو بيان لمدة الحكم المطلق الذى
كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر يعنى ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
فى اول الاسلام كان فى علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل نحو ابيح الخمر الى مدة معينة
بل اطلق الاباحة فكان فى زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك مفاجاة فكان تبديلا فى حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا فى حق صاحب
الشرع لميعاد الاباحة الذى كان فى علمه فكونه بيانا فى حق الله تعالى وكونه تبديلا فى
حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة فى علم الله
تعالى وتبديل فى حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية فى الدنيا والعقاب فى الآخرة وهو جائز عندنا بالنص
الذى تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون يلزم منه سفاهته الله تعالى او الجهل بعواقب
الامور والبداء لانه تعالى لو بعث الصحيح لوهية فى عرضهم لكن الى النسخ شرائع سوءهم لتبرع الصد ويكون ويه بهو الحسن الفقه لما ان يعلم العلم مصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب ما علمه مصلحة كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه ما يلائم من
الدواء الى البعض الى ابد لكن على الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني
حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في
نفسه بان يكون مما ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت المثبت وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه
من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تأبيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا الحقه تأبيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التأبيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض
عليه عم وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قوله تعالى في حق الكفار خالدين فيها ابدا ورد
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة
واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه صار محكما في التأبيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار والحق ما قالوا
في نظيره قوله تعالى في المحدودين في القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا نشترط فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها لانه تمكن النبي عم من اعتقادها فقط

وانه امام الائمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لمان

حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى

وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان تمكن من الفعل البتة ثم شرع

في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل

من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي لاجل الكتاب

والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني

رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب

والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين ان تعارضا في زمان واحد

ليعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين ليعمل المجتهد باخر القياس الذي رجع اليه لكن

لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة

بالراي الا انما على منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه كذا الاجماع عند الجمهور لا

ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال

فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم

تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب

بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات

بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك

بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز

النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب

فهي سائغ عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب لانه لو جاز

نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول من كذب الله فكيف نصدق بما بلغه ولو جاز نسخ

السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لا منفر عنه في المتفق ايضا وهو صادر من اسفهار الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدومه المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لا وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما وردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وفي ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في
المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنى
عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه وقد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرين آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وستعلم آيات القتال عشرين آية منسوخة التلاوة
على ما صاحب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى الاكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب الحنفية وان ثبت الشافعي باطول

في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله

عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بآية متتابعات

وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله تعالى ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله

مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب

يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور نسخ هذا

الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ

عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده

يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله

عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط

عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان

فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا

التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاعتقاد فيجوز ان ينسخ

احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام

ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع

في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله

صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما

استثنى الزلة لان المبحث بيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى بها وهي اسم لفعل حرام

فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن يقصد الحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من يمشي في الطريق

فعثر منه ثم قام [illegible] فلما كان [illegible] قصد [illegible] عليها كان [illegible]

بالقتل فلم يكن القتل مقصودا ولم يثبت عليه بل [illegible] قال هذا من عمل الشيطان لكن [illegible] النسبة الينا الا انه

حقه [illegible] لم يكن شيئا [illegible] بل فيه شبهة [illegible]

لم يقصد عنه سهوا ولم تكن طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يكن الفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقه في اظهار احكام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك
جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة
للشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القران
الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا لكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع كذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع الباطن

ما ينال بالاجتهاد والتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص
ليقيس عليه مالم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من حظه عم لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم
لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه حتى اذا
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يلجؤ بها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي المتنبه الى الخطاء ولم يقر على الخطاء قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم
عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من المجتهد الامة فانهم يقررون على الخطاء
ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائر كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سارى بدر وهم سبعون نفرا
من الكفار فشاور فيهم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برايه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء لينفعنا
وخلهم لعل الله يوفقون بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من
قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كاللبن ويشدد
قلوب رجال كالحجارة ومثلك يا ابا بكر كمثل ابرهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم
استقر رايهم على راى ابى بكر رض فامر باخذ الفداء وقال لتستشهدن في احد بعدهم فقالوا قبلنا
فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم والصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر

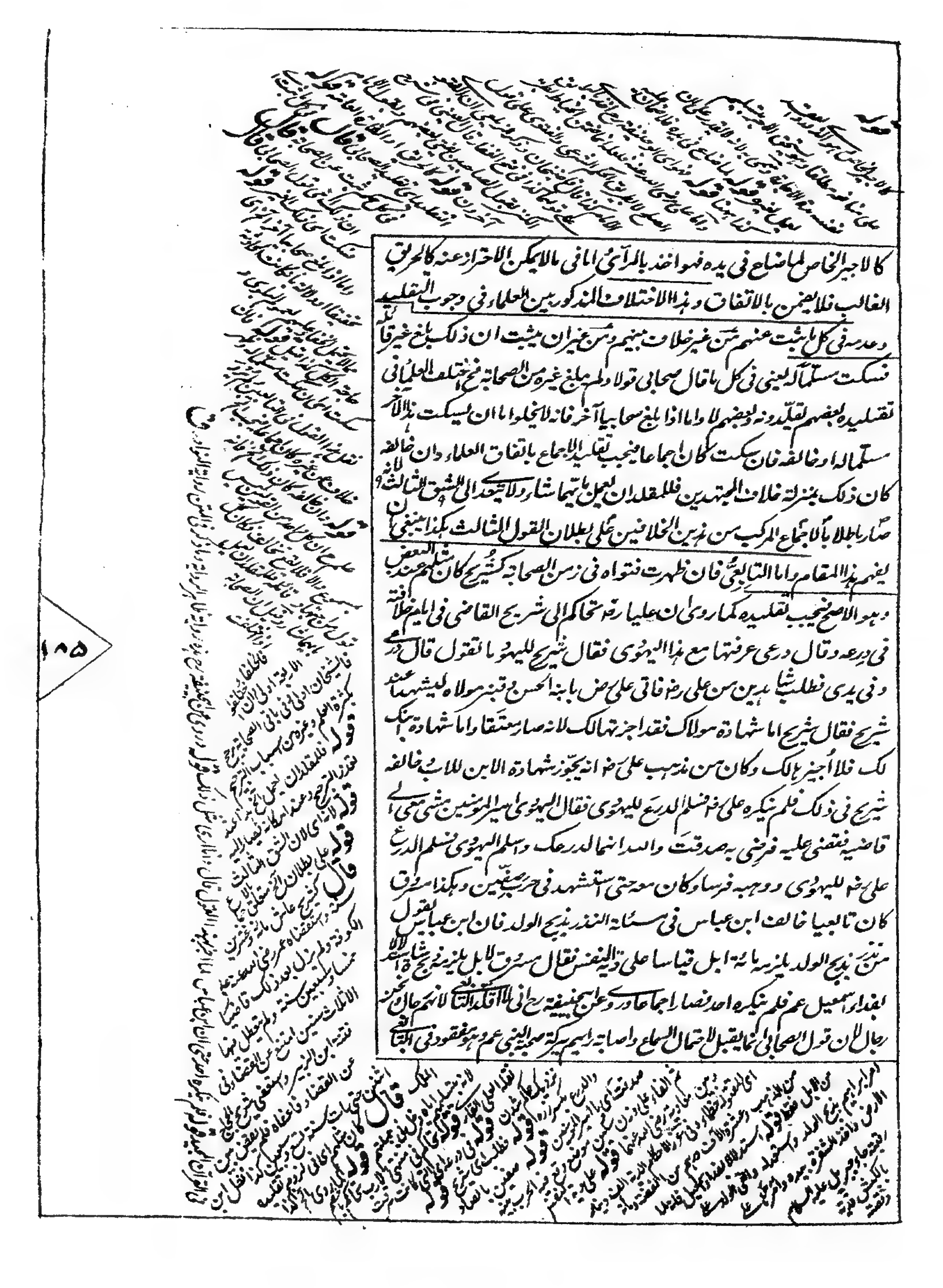


ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض وهذا كالالهام اي الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا حتى انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم يلزم علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انهما من عند الله
تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح يتفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يدل
على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في
قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار

١٨٣

صارت تلک جزء من دیننا وقد قال الله تعالی لنبینا علیه السلام اولئک الذین هدی الله فبهدیهم اقتده ثم شرع فی بیان تقلید الصحابة رضی الله عنهم الحاقا بالسنة فقال تقلید الصحابی واجب یترک به القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدهم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر فی حقه وانما لم یسنده الیه ولئن سلم انه لیس بمسموع منه بل هو رأیه فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرهم لانهم شاهدوا احوال التنزیل واسرار الشریعة فلهم مزیة علی غیرهم وقال الکرخی لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرک بالقیاس لانه یتعین جهة السماع منه بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانه یحتمل ان یکون هو رأیه والخطأ فیه فلا یکون حجة علی غیره وقال الشافعی رح لا یقلد احد منهم سواء کان یدرک بالقیاس اولا لان الصحابة کان یخالف بعضهم بعضا ولیس احدهم اولی من الآخرین فیتعین البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لا یعقل بالقیاس یعنی ان ابا حنیفة رح وصاحبیه کلهم متفقون بتقلید الصحابی کما فی اقل الحیض فان العقل قاصر عن درکه فعملنا جمیعا بما قالت عائشة رض اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازه ولکنا قلنا بحرمته جمیعا عملا بقول عائشة رض لتلک المرأة وقد باعت بعد ما شریت بثمانمائة من زید بن ارقم بئس ما شریت واشتریت ابلغی زید بن ارقم ان الله تعالی ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم یتب واختلف عملهم فی غیره ای عمل اصحابنا فی غیر ما لا یدرک بالقیاس یعنی فیما یدرک بالقیاس فانه رح بعضهم یعملون بالقیاس وبعضهم یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر رأس المال فان ابا حنیفة رح یشترط اعلام قدر رأس المال فی السلم فیما کان یتعلق العقد علی قدره عملا بقول ابن عمر رض وابو یوسف ومحمد رح لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارة ابلغ فی التعریف من التسمیة وفی کفایة فلا حاجة الی التسمیة والاجیر المشترک کالقصار اذا ضاع الثوب فی یده فانهما یضمنانه لما ضاع فی یده فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة ونحوها تقلیدا لعلی رض حیث ضمن الخیاط صیانة لاموال الناس وقال ابو حنیفة رح انه امین فلا یضمن

مشترک قوله کالقصار فی منتهی الارب قصار گازر قوله اذا ضاع الثوب ای بلا صنعه قوله فانهما ای الصاحبین قوله تقلیدا لعلی رضی الله عنه وکالامام المسلمین الی بکر الصدیق وعمر الفاروق رضی الله عنهما قوله حیث ضمن الخیاط الخ کما رواه ابن ابی شیبة کذا قیل واورده علی القاری ایضا قوله فلا یضمن لان الضمان اما ضمان



كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف منهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فحينئذ اختلف العلماء في
تقليده فبعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه
صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن رض وقنبر مولاه ليشهدا عند
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة اسندلالا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

١٨٥

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان اشتهرت فتواه في زمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول وشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي ان كان
ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق
بعضهم على قول او فعل ويسكت الباقون منهم ولا يردون بعد بلوغه اليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة
ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا اي قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة والعقائد والاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي لنسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله يحتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق مثل البيع نظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

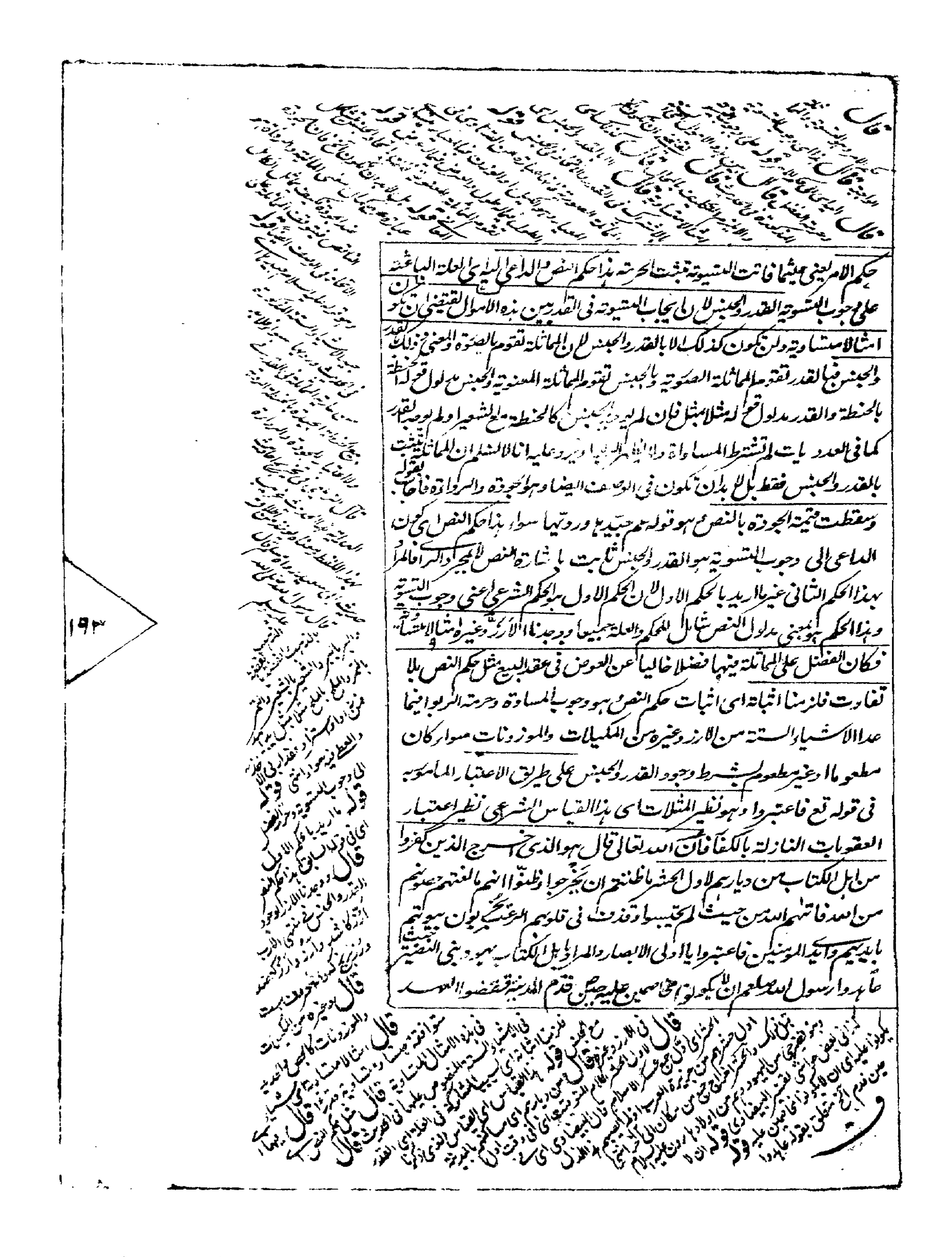
لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح فی روایة معه وفی روایة مع محمد رح لم یشترط اجماع
الکل وخلاف الواحد مانع کخلاف الاکثر یعنی فی حین انعقاد الاجماع لو خالف واحد
کان خلافه معتبرا ولا ینعقد الاجماع لان لفظ الامة فی قوله عم لا تجتمع امتی علی الضلالة
یتناول الکل فیحتمل ان یکون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ینعقد الاجماع
باتفاق الاکثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم ید الله علی الجماعة فمن شذ شذ فی النار
والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فی النار وحکمه فی الاصل ای ثبت المراد
شرعا علی سبیل الیقین یعنی ان الاجماع فی الامور الشرعیة فی الاصل یفید الیقین والقطعیة فیکفر
جاحده وان کان فی بعض المواضع بسبب العارض لا یفید القطع کالاجماع السکوتی لقوله تع
وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس وصفهم بالوسطیة ای العدالة فیکون اجماعهم
حجة وکذا قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس والخیریة انما یکون باعتبار کمالهم فی الدین
فیکون اجماعهم حجة وکذا قوله تع ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع
غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی فجعلت مخالفة المؤمنین مثل مخالفة الرسول فیکون اجماعهم
کخبر الرسول حجة قطعیة وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والرافضة فقالوا ان الاجماع
لیس بحجة لان کل واحد منهم یحتمل ان یکون مخطئا فکذا الجمیع ولا یدرون ان قوة الحبل المؤلف
من الشعرات امثاله ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل یشترط فی انعقاده ان یکون له داع
مقدم علیه من دلیل ظنی او ینعقد فجأة بلا دلیل باعث علیه بالالهام وتوفیق من الله
بان یخلق الله فیهم علما ضروریا ویوفقهم لاختیار الصواب فقیل لا یشترط ذلک والاصح المختار

انه لابد من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين
المصنف انه لابد لنقل الاجماع الينا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع
كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقيم ههنا لان الاجماع
لم يكن في زمن الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فبعد ليس الا احاد ومتواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في
نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان
يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده مثل الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي
نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة
فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف اي اختلفوا
اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول احد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم
تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث
في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ
من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب
التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف
الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي
وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف
عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب
الى اللغة لقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه
وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدي هو

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان لبعض الناس نكر كون القياس
حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو
علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مثبتا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
فقيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال انه ينافي قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فلان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو ادنى
قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه هذا التأمل فيما اصابهم قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثل ما اصابهم من الجزاء
فيه حاصل فكانه قيل يا اولي الابصار احكم باحوال هؤلاء الكفار وتأملوا فيكم ان تقصدوا العداوة وتكذبوا
وتكذيب تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار وهذا هو اثبات الحكم بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التأمل فكما ان العداوة علة العقوبة بحكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل من هو مثلهم

العلة الشرعية علة الحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح
بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لما كان امرا على وجه من كل
رد الشيء الى نظيره الا انه تعالى في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اي ثابتا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات لورود فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس لئلا يلزم الدور وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها لما شائع بيان لاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان التامل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
الاشتراك في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التامل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لئلا يلزم الدور وبيانه اي بيان القياس في كونه رد الشيء الى النظير ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال [illegible]
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر
الايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع لشرط التسوية والمماثلة لا وجوب لنفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون [illegible]
الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات



١٩٣

حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ... انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بعبارته والمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل الحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد

في وقعة أحد فامرهم عمر بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عمر عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اى اليهود انهم ما نعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اى عذابه حكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا التفسير الآتية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام قيل حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتأمل في معنى النص للعمل فيما لا نص فيه فنعتبر واحوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى في القياس الشرعي نتأمل في علة النص فنعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه الاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفي بهذا القدر بل لا بد في ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع الحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا الثاني

194

ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في المحال معلول لقطع النظر عن تلك الاصل والتشي
ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه
الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان
لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه الباء في بحكمه داخل
على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على
حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه لا ينبغي
ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي ايفاء
وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي بثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به لفوات ركنه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا القياس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فهذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا الثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء لفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة ولا تناول التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال الامام الاعظم ابو حنيفة لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا لانه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم لانه لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة



في الاصل وهو المسلم والاطلاق فيهما في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم منتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم

ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطي والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطي والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطي يذكر الصوم لكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والحاجة الى القيام فلا يكون عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس

ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان نقيس على رقبة كفارة القتل ونقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا احتياج الى القياس مع وجود النص هذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه

لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا الشرط خامسا فاطلق الرابع تنبيها على انهما شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سواء تعدى الى الفرع

فعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سؤال مقدر بان يقال انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس عديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن
يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر لا يصح
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى
ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين باطل
تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منها المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فيبقى في المستثنى
منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمراد بالمساواة
هي الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي
بدلالة النص حال كونه صاحبا للتعليل لا اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير
في الصورة جواب بسؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما
كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحا
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى
وعد لارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من انواع التجارة والكسب

١٩٩

ثم اوجب ذلك المسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذها الله تعالى اولاً في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولقبله ثم نفذها من اغنيائهم ردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك

لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يحنث احد منهم حالفا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من عند الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان في ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم

الحكم في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص فقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك المعنى مما اشتمل عليه النص ما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع بعينه فعلم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وانكان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرها وحليها فيكون حجة على الشافعي رح في الحلي لان الزكوة تجب لعلة الثمنية والشافعي رح يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من السبيلين يجب الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم يعني في هذا المثال هو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف بسؤر الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه البعض دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما بذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون
ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله
صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزي ان احج
عنه فقال عم أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين
وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفردا او عددا
الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة
النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما
لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف وكذا الجلي
والخفي وكذا الفرد والعدد نقدا ورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم
للوصف اذ لم يجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد تسمية المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء
كان صفا او اسما او حكما على ما سيأتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز
في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف
في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع
في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف علة دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة
صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد
للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل
قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب
اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله لظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان يظهر اثر الوصف
في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان يظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به فهذا الطريق
الاول وحاصله يرتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

٢٠١

ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان لظهر اثر عین
ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره المصنف رح کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم
النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یوثر جنسه فی عین
ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوة المتکثرة لعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والصغر
تاثیرا فی عین اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الرکعتین
وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد اطال الکلام فیها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح
فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
صلعم وعن السلف بان تکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی عم والصحابة
والتابعون مع لا تکون نابیة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح جمع منکح بمعنی النکاح
وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف واختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعی رح هی البکارة
وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا وان تکون
ثیبا وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها اتفاقا
والثیب البالغة لا یولی علیها اتفاقا والثیب الصغیرة یولی علیها عندنا دون الشافعی والبکر البالغة یولی
علیها عند الشافعی لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح لما یتصل به من العجز اذ الصغیرة عاجزة
عن التصرف فی نفسها ومالها ولا تهتدی الیه سبیلا وقد ظهر تاثیره فی ولایة المال
بالاتفاق فکذا فی ولایة النکاح فانه ای الصغر موثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر
الطواف فی طهارة سور الهرة لما یتصل به من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والمجیء فالحاصل
ان وصف الصغر الذی نقول فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبی عم فی
سور الهرة فی کونهما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة
السور فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح دون الاطراد

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اى ليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وبالمسمى بالمؤثرة
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا
ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي
مثل الاطراد في عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون لنفي العلة والا على نفي الحكم كقول الشافعي رح
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال اي كما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء قط والضم هو ادنى درجة من المال لان ليس ثبوته بالنزال كذا لا يثبت بالمال فلما كان المال يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من جهة اخرى اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من
غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس في الغنيمة ليست الا ايجاف
المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال

في عدم صلاحيته للدليل معناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي
وحاصله ابقاء ما كان على ما كان لمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح للابقاء
بقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد
ينسخها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله
ووقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقائه وعدمه بعد التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب
حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم حاشية فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده يعني في السهم الآخر
الذي في يده وقيل انه بالاعارة عنده كان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع متمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشقص ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح فهو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه لا يقسم
ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقوله قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

ای اللیل فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا الا
وہذا عمل بغیر دلیل ای ہذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفر رح عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان
الشک امر حادث فلا بد لہ من دلیلہ فان قال لیلہ تعارض الاشباہ قلنا ہو ایضا حادث
لا بد لہ من دلیل فان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضہا قلنا ہل تعلم ان
المتنازع فیہ من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشک جاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجہلہ
وعدم الدلیل معہ وہو لا یکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع بہ الفرق عطف
علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسہ فی
اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد ہو فی الفرع کقولہم
فی مس الذکر ای قول الشافعیۃ فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا
مسہ وہو یبول فہذا قیاس فاسد لانہ ان لم یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس المس علی نفسہ وہو
خلف وان اعتبر فیہ ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض ہو البول الموجود
ولم یوجد فی الفرع وقد عارض ہذا القیاس الحنفیۃ معارضۃ الفاسد بالفاسد فقالوا ان لم یقدم
المستنجین بالماء فی قولہ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا ولا شک ان فیہ مس الفرج فلو کان حدثا
لما مدحہم بہ وہذا کما تری والاحتجاج بالوصف المختلف فیہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی
عدم صلاحیۃ الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونہ علۃ فانہ ایضا فاسد کقولہم فی الکتابۃ
الحالۃ ای الشافعیۃ فی عدم جواز الکتابۃ الحالۃ انہا عقد لا یمنع من التکفیر ای اعتاق ہذا
العبد المکاتب بالتکفیر فکان فاسدا کالکتابۃ بالخمر فان ہذا القیاس غیر تام لان فساد الکتابۃ
بالخمر انما ہو لاجل الخمر لا لعدم منعہا من التکفیر بہ والکتابۃ عندنا لا تمنع من التکفیر
مطلقا سواء کانت حالۃ او مؤجلۃ فلا بد للخصم من اقامۃ الدلیل علی ان الکتابۃ المؤجلۃ
تمنع من التکفیر حتی تکون الحالۃ فاسدۃ لاجل عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لا شک
فی فسادہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا یشک فی فسادہ

٢٠٥

بل ہو بدیہی کقولہم ای الشافعیۃ فی وجوب الفاتحۃ وعدم جواز الصلوۃ بثلث آیات ثلث اٰیات
ناقص العدد عن السبعۃ ای عن سورۃ الفاتحۃ فلا یتادی بہ الصلوۃ کما دون الآیۃ لا یتادی بہ الصلوۃ
لاجل ذلک فان ہذا القیاس بدیہی الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعۃ فی فساد الصلوۃ انما لم
تجز بما دون الآیۃ لانہ لا یسمی قرآنا فی العرف وان سمی بہ فی اللغۃ والاحتجاج بلا دلیل عطف علی ما قبلہ
مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بلا دلیل لاجل النفی بان یقول ہذا الحکم غیر ثابت لانہ لا دلیل
علیہ فان ادعی انہ غیر ثابت فی ذہن المستدل فلا شک فی جوازہ لان عدم وجدانہ الدلیل یقتضی عدم
وجدانہ الحکم فی علمہ وان ادعی انہ غیر ثابت فی نفس الامر لعدم وجدانہ الدلیل علیہ فاختلفوا فقیل
ہو جائز لقولہ تعالی قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرما الآیۃ فانہ تعالی علّم نبیہ عم الاحتجاج بلا اجد دلیلا علی عدم
حرمتہ وقیل جائز فی الشرعیات دون العقلیات لان مدعی النفی والاثبات فی العقلیات مدعی
حقیقۃ الوجود والعدم فلا بد لہ من دلیل ولا یکفی عدم الدلیل بخلاف الشرعیات فانہا لیست
کذلک وعند الجمہور لیس بحجۃ اصلا لا فی النفی ولا فی الاثبات لقولہ تعم وقالوا لن یدخل الجنۃ الا من
کان ہودا او نصاری تلک امانیہم قل ہاتوا برہانکم ان کنتم صادقین امر النبی عم لطلب الحجۃ
والبرہان علی النفی والاثبات جمیعا ہذا ما عندی فی حل ہذا المقام ولما فرغ عن بیان التعلیلات
الصحیحۃ والفاسدۃ شرع فی بیان ما یثبت التعلیل لاجلہ صحیحا وفاسدا فقال وجملۃ ما یعلل لہ
اربعۃ لا ان الصحیح عندنا ہو الرابع علی ما سیأتی وقال بعض الشارحین انہ بیان لحکم القیاس بعد الفراغ
من شرطہ ورکنہ وہو خطاء فاحش بل بیان حکمہ الذی یجیئ فیما بعد فی قولہ وحکمہ الاصابۃ بغالب
الرای وہذا بیان ما یثبت بالتعلیل الاول اثبات الموجب او وصفہ ای اثبات ان الموجب للحرمۃ او
وصفہ ہذا والثانی اثبات الشرط او وصفہ ای اثبات ان شرط الحکم او وصفہ ہذا والثالث
اثبات الحکم او وصفہ ای اثبات ان ہذا الحکم مشروع او وصفہ فلا بد ہہنا من امثلۃ
ست وقد بینہا بالترتیب فقال کالجنسیۃ لحرمۃ النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسیۃ وحدہا موجبۃ لحرمۃ النساء مما لا ینبغی ان یثبت بالرای والتعلیل

٢٠٧

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشارح رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكنه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر
والمراد بالصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فانا اثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن الخ من جملة ما عليل للتعدية حكم النص اي ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل يساويه في الوجود وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية للذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل الثاني ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول لغيرها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع اما لو
سبب او شرط او حكم ثبت نصا او اجماعا واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك
في الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس اما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليكون جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فكان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام
كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من معاني التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه لما كان اثاره على
سبيل القياس الجلي تارة وعلى سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار
الى الاستحسان فبين نظير كل واحد بقوله كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا انسانا بان يخرز خفا
بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذ تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها ولحرج في تنجسها والمسارة سو

له اي السلم ١٢

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما
تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط
لعابها النجس بالماء ثم للانحصار ان الاقسام الثلاثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه
تقديم القياس الجلي على الخفي او بالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر
فقال ثم لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقول الشافعية من اهل الطرد قدمنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير
لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير الذي مر آنفا فان الاستحسان
فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان
ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بحجة
سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه والاصل
في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع
في موضع آية السجدة ونوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من العلماء
يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع
دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده
وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة
يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام
سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود كالسجدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي نقابل الجلي بخلاف

الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل جهة ترى

ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا

اذا اختلفا في الثمن مع رب قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف

فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا بمعنى ان يسلم

المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يحلفا لان المشتري يدعي عليه

وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره

فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع

هذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع

والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا تحالفان ويفسخ

القاضي البيع كما كان يفسخ في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر

في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار تحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر

عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني

اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس

من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع

شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها

تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا

غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى المؤجر

والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس

والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس

والاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا
يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمسمائة
مائة آية التي الفقهاء وجمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة
واقسامها مع اقسام الكتاب في ذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون
سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان
يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد ولا
بد له منهما في المشترك والمجمل ومثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا
بين حكمه على وجه تضمين بان حكم القياس المعهود فيما سبق فقال حكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم
لذكره قريبا وحكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد
يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا العلم وذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية لهذا
الاربعة وهذا مما علم بأثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها
مهر سئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان
اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب الحق في موضع الخلاف متعدد في نفس الامر
المعتقد وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله كيف يجتمعان في الواقع في نفس الامر
وقد روي هذا اي ان كل مجتهد مصيب عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال معاذ الله وانما مراده
ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة التنوير مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات
دون العقليات اي الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم وما يشكل بان الاشعرية والماتريدية قد اختلفوا في بعض المسائل كالقول
الاغراض فلك ... المسائل التي عليها ما بين الدين الغير المتعلق ... احدهما بالضلالة ...

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة وان الحق فيها واحد
بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطاء كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض
يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة
اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده
فيها فكان مصيبا فيه وان اخطاء في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطي له
اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود
عم الشيئ واخطاء فيه وسليمان عم الشيئ آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها
سليمان وكلا اتيناه حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر كل واحد من داود وسليمان
اتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا
آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات ان اخطاء داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال
مذكورة في الكتب فظالعها ان شئت لهذا اي لاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة
خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة
المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع ان الجلد
والقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا التقدير يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعى اولا تمام العلة
ثم لم يوجد النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل الخ لا يلزم
فيه التناقض فلهذا القبيل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم لم
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم على الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه من اجاز تخصيص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر الان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة وتنبني على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لعدم محلية ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك وعد هذين القسمين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جعلها باعتبار
عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تماما ولكن
لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم ولهذا تمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان الرد فسخ
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية تجري دفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتأثير

والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة المجاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد وزيادة عليها كما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه ومنها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى كقول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول اصوم غدا نويت لفرض رمضان فانه مدود والعلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اى انما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نقول فيه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وقصدهم والتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون الوقت صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقرار لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى جعلته وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشارح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا تفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع انه موجود كقول الشارح فى اثبات الولاية على البكر البالغة انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم
ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام
الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض
الراس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في النسبة الى الوصف اي لا نسلم ان
هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان
في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد
الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة
ويمكن توجيهه بانه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا
اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث
حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا التعليل
فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر وان
اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر فهو قول صحيح وهذا اي فساد الوضع
من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول
بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة
بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وحكى المناقضة وهي تخلف الحكم عن
الوصف الذي ادعي كونه علة ويعبر عنها في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مراد بها عندهم منع مقدمة الدليل
الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية الا ان يقال ان النية ذاتها النية فرضا
في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فينتقض بغسل الثوب والبدن فان النجاسة والصلوة لا يفترض
النية فيه فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما بالقول بالتاثير بان غسل الثوب والبدن طهارة حقيقية الا انه

وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة بلا تنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بخروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول اي نجس لسبلوه ولكن لما كان المني قل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا في غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم الا يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه ففي الحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول اما نجاسة البدن ازالة الماء لها فالمعقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ما ثبت في الغير مطهر بالطبيعة فلذا يحتاج الى النية اما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة بما قبلها اي القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها الا انها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع لما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فقلنا في الخارج من غير السبيلين نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة فقلنا في سؤر الهرة ساكن البيوت فلا يتنجس قياسا على سؤر الهرة لعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع في تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا تتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة والى هذا اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وسيجيء ليس المراد ان المجيب يدفع كل نقض بطرق اربعة بل ربما يدفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة في التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رح

ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فنقول لا بالوصف اى نرفع هذا النقض بالطريق
الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل بادٍ لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا زالت الجلدة ظهرت
فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق فانتقل
الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكن لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ولو ورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله ولو ورد عليه ما اذا لم يسل يعنى لو ورد علينا من جانب
الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض يراد ان الاول فعناه بطريقين الثانى صاحب الجرح
السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى
بطريق القسم الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلس البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا
فاذا لزم صار عفوا كالبول المقيس عليه فصار مجموع انواع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من
النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال اما المعارضة فنوعان نوع هى اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فما كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا بل هو دليل الخصم يسمى مناقضة فتخلص في الدليل لكن المعارضة
اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك تسمى معارضة فيها مناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب
القصعة التي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو انما يتحقق اذا
جعل الوصف في القياس علة حكم شرعي يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان
فكما ان المسلمين يرجم ثيبهم ويجلد بكرهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان كان الكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان الجلد علة للرجم في
المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما يدعيه المعلل الذي هو الخصم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في
المآل فطريقه ان لا يبدأ ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب يرد لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشارح ولا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
ولا شرط له والجلد ليس كذلك حتى ينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب
بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلبه بعده فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما يدعيه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان
دليله لم يدل على علته هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان
في المخالطات على ما يرد وكما جنينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء يحتاج
الى التعيين مرة واحدة فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء
انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين العبد به وقد تقلب العلة من وجه
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت بعينها من غير افساد الطهر
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب المضي والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه
في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه لا ياتي بصريح نقيض الحكم اعني اللزوم بالشروع بل ياتي بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما ويسمى هذا عكسا اي يسمى هذا القلب بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما في
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على
ما سيأتي لان بالطرد ينعكس اي يسمى الطرد وعكسه وهذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان نوع قلب الا
تشبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام رح والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وتسمى في عرف المناظرة
معارضة بالغير وهي نوع على حدة اما المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك
وهذه خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضده اي الحكم بلا زيادة وهذا القسم الاول منها وذلك

بان يجي بعلة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذا قال الشافعي رح المسح ركن في

الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير

وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء

فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن المشكل ان هذا

المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد

تعيينه علم ان مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي بزيادة هي تغيير وقيد

بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير

قيد له فيكون شاملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد قسم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث

وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول كلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا

خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او ونظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها بالولاية

الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال

اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة

وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى تعم المعارضين ايا ما

ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره

ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض

اصحاب الشافعي رح وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك واعادته كالمسلم لكنه لا

يملك الشراء عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذا لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير

هو قوله وجب ان يستوي فيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى

يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت

الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع وان يبطل الشراء لانه ابتداء الملك

فيتصل بعض التراجع من هذا الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله ضيك الحكم اي مغاير الحكم الاول

بل ليعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح
المرأة التي نُعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب وان كان الفراش فاسدا ففيه
المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا اثبت من الثاني ينتفي
عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش
فاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب فيظهر
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني المعارضة في علة
المقيس عليه بان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول
كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الجص او كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم
يكن في صفة متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه لانها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم لكل كلام صحيح في الاصل

اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكره على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل النظر

فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باعتبار معناه
معنا لما نحن ذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم
لانه اتى السائل بعلة ليقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى
السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعي في
اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل هذا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل
الا ان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان
مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يحرره على
سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع يتوقف على اجازة المرتهن فينفسخ بفسخه
لا الابطال انت في الاعتاق تبطل اصلا بما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عنده

لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان حكمها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح
احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فالمتبادر للمجيب الترجيح صار مقطعا اي تحققت الملازمة
ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد عرفتها وترجيحها
فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بان يفضل احد المثلين الآخر لا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للدليل غير قائم بنفسه
فيترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين ولا يترجح القياس على قياس آخر
بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير ان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث معارض بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضها بآية ثالثة تؤيدها وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني كذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده وجز الآخر رقبته كان القاتل هو الجاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص لان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتأتى خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى او بقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بان يكون
وصفا الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين بالنية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي اوردنا
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا رد الودائع الى المالك ورد المغصوب اليه ورد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة لا يشترط تعيين الرد من حيث كونه وديعة
او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرض اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد بكثرة اصولها اى اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح به الآخر والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه لان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل العرجة ونحوه بخلاف قول الشافعى رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا اليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان فى الذات احق منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها فى الوجود والاظهر للتابع فى مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشى تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشى كان من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة لكن عاية هذا الجانب اقوى من عاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك فى العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب فى الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر فى ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعى رح واشار اليه المص بقوله وقال الشافعى رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعى رح على ظاهره

وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال الترجيح لغلبة الاشباه و
بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي الشارح فمثال غلبة الاشباه
قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز
اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت
بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل
وهو الحفنة والكثير والكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل
بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده
على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده
او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح
بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا
دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر لعله الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية
والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على التقسيم من كلام البعض كانت غاية ان يلجئ
الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالانه اي الصبي اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى
يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما
اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا
قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذ المعتق يستحق العتق بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ولقوله في العقد الموجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه الا ان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت السائل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق ثم انتقل الى الحكم آخر وعلة اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع التكفير بل المانع نقصان الرق لا يقبل الفسخ لانه عقد معاوضة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق فثبت بهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى والرابع انتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع الانتقال انما يجوز لكي لا يطول البحث في مجلس المناظرة والانتقال في الرابع الى العلل غير متناهية فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول لا يفيد لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ان ابرهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول اي حيث حاج نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابرهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة لكن اللعين لما عارضها بالتلبيس فان الخليل ان يقول ان الله يحيي بل اطلاق وقتل عليك ان تميت الحي بقبض الروح من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه عن الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لا ينقطع مجلس المناظرة بغير قوة بالحجة ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما يتعدي اولا بد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان المراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكرها في مبحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم
به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القوم عن
مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى متعال
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء
هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله باخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه ويصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية اعني
الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان فيها المال

فرع للنعمة البدنية ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع ثم ما يتبعها من اللواحق ومنها الزوائد وهي النوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها اجزية كالحدود وهي

حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بسبب القتل فان العقوبة الكاملة هي القصاص وفي حقه هذا قاصر ولهذا يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة

والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها

معنى المؤنة اي الثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه اي ينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما انفق عليهم بالولاية وجب ان يعمهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض

التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لا يترك الارض في يده ويحيلها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة لانه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم ليحمل فعل المسلم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة

كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولا يتركها السلطان في يده ويحيلها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم

بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى فينبغي ان يكون المصابات والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسها للغانمين منة منه عليهم وبقي الخمس لنفسه وكذا

المعادن فانها اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كلها لله تعالى لكن احل اربعة اخماسها للواجد او للمالك منة منه وفضلا وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جميعها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور قبل تنقسم

الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

بان لیقوم الاقرار مقامه فی حق ترتب احکامه کما فی المکره علی الاسلام کما جعل الاقرار مقام مجموع التصدیق
والاقرار وان عدم التصدیق منه ثم صار اداء احد الابوین فی حق الصغیر خلفا عن اداء الصغیر
الایمان حتی یجعل مسلما باسلام احد الابوین ویجری علیه احکامه بالمیراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعیة
اهل الدار خلفا عن تبعیة الابوین فی اثبات الاسلام فی الصبی الذی سبا اهل الاسلام واخرجوه الی
دارهم یحکم علیه بالاسلام فی الصلوة علیه بحکم التبعیة ولیس هذا خلفا عن خلف بل کل ذلک خلف عن اداء الصغیر
لکن البعض مترتب علی البعض وکذلک الطهارة بالماء اصل والتیمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق حتی یرتفع الحدث بالتیمم فتثبت له اباحة الصلوة الی غایة وجود الماء وعند الشافعی
رح ضروری ای لا یرتفع به الحدث اصالة ولکن یبیح الصلوة لضرورة الاحتیاج فلا یجوز بتیمم واحد صلوتان مکتوبتان
بل یجب لکل مکتوبة تیمم آخر ثم استدرک من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لکن الخلافة بین الماء
والتراب فی قول ابی حنیفة وابی یوسف رح لان الله تعالی قال فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فجعل
التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بین الوضوء والتیمم الحاصلین من الماء والتراب لا بین الموثرین لان
الله تعالی امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتیمم عند العجز عن الوضوء وتنبنی علیه ای علی هذا الاختلاف
المذکور مسئلة امامة المتیمم للمتوضئین لا یجوز عند الشیخین رح فان التراب وان کان خلفا عن الماء
لکن التیمم لیس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فیجوز اقتداء احدهما بالآخر ایهما کان ولا یجوز عند محمد وزفر رح
لان التیمم لما کان خلفا عن الوضوء کان المتیمم خلفا عن المتوضی فلا یجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة
لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأی کما لا یثبت الاصل به وشرطها ای شرط کونه خلفا عدم
الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدا للاصل اذ لا یصح الخلف اما اذا لم یحتمل الا
الوجود فلا یصح الخلف عنه وکذا اذا کان الاصل موجودا بنفسه فلا یصح الخلف ایضا وتظهر هذه ای ثمرة
احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس الحلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لا تجب الکفارة اذ لا یتصور
البر الذی هو الاصل فان زمان الماضی قد فات عن الحالف ولا قدرة له علیه وفی الحلف علی مس السماء
یتصور البر ویمکن فان الانبیاء والملائکة یمسونه وللاولیاء ایضا ممکن بخرق العادة ولکن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل في تعليق الاحكام
فالرابع الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في
الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ولا وجود كما يضاف
الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا في معنى العلة
لكن تتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب
والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا كدلالة انسان انسانا على مال انسان
ليسرقه او نفس ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة
له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل
السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل سوء ليفعله المدلول البتة بل العاقل يتفكر
على تركه مع الدلالة وان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا صاحب علة
فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صار سببا محضا لكن افتى
المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما
ضمن جزاءه لانه ترك الامان الملتزم باحرامه فجعل الدلالة كالمباشرة او دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا
للحفظ الملتزم وان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب في حكم العلل ووجب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان
احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل من الدية
والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا تجب عليه الكفارة والقصاص

بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او

حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت

للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث

بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا

مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب للكفارة والجزاء في الحال

ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الاجارة الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو

بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط

الذي هو مذهب الشافعي رح والتفريط الذي هو مذهب زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح تظهر في

قوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق

ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد

دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق

الا مجازا محضا ليس له شبهة الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا لبقائه لان اليمين محلها ذمة الحالف وهي موجودة

فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق

وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا

يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان من شان الشبهة ان لا تثبت الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل

بطل وهي اي الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندنا في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان

الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين

لو لم يكن لها ثبوت يجب لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبه التنجيز فيقتضي المحل فعند موت المحل يبطل

زفر رح لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان

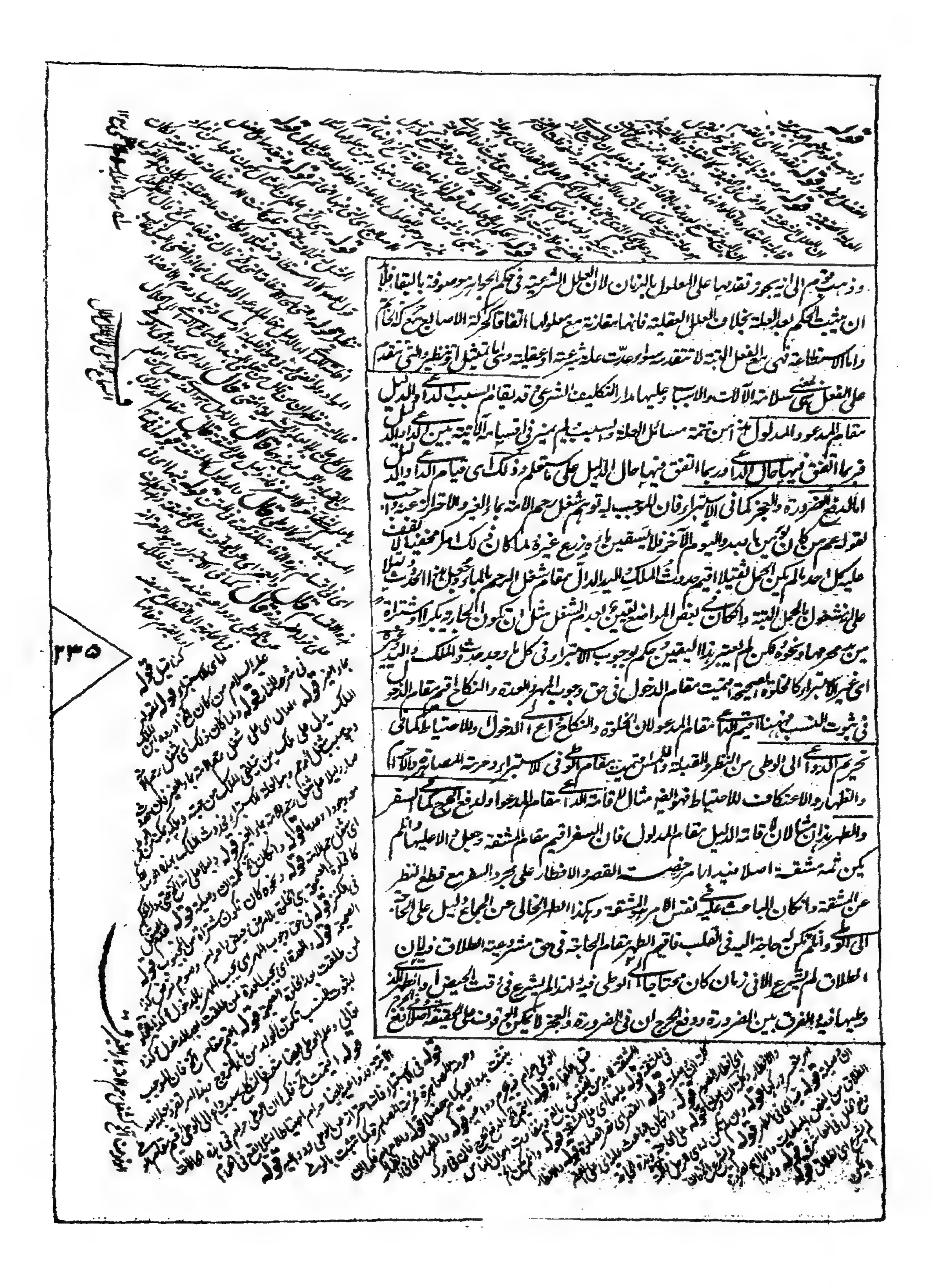
قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلا بد ان يجيبه في

الثاني ايضا بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو
علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه يعني شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع
الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد
قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل في الايجاب المضاف
سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب
للحال لكن تأخر حكمه الى الغد هو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يسمى سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون
هذا هو القسم الرابع للسببية ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة سبب
حقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة وسبب
الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه في الثالث العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء
احترازا عن السبب والعلامات وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالآراء
وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان يكون علة اسما بان تكون موضوعة
للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان يكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان يثبت
الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء كان علة كاملة تامة والا فناقصة
فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى
وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون
حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو معنى
لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه اثناء الكلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسم المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وحكما لانه
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي اخلنا به سابقا في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان مضاف اليه ونصاب الزكوة قبل حولان الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
ولهذا صح التعجيل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع لها والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
وجود ملك المنافع يحدث شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل فهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب وهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب
انه في حيز العلة اسما ومعنى وحكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه معنى لكونه مؤثرا

في الحجر لا حكما الا ان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة
للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون
الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا والتعليق ليس بايجاب الحد فصار كما لو
اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما
للرجم فيكون مثالا للقسم التاسع ترك المصرح ثم قال رح وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب
فهي ذو جهتين ولذا ذكرناه في السبب والعلة جميعا وانما صحت المشابهة بالعلل كما هو معنى العلة اذ التركيبت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل
ليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول الا كان الجزء الآخر هو العلة لا مجموعهما وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا
حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم ترك المصرح ولكن بقي قسم آخر ترك المصرح بلا ذكر في البين وهو علة حكما
لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر وشق الزق في السادس علة معنى
وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع هو المجموع
وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا
اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى
انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا آنفا
في الثامن علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع
القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس السفر بل المشقة
وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت
عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص
سببا للخروج غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها المسمى بمحاسن الكتاب
من فخر الاسلام الخلعت توابع لثم لقول المصرح وليس من صنعة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية المعتبرة التي اتفق اهل [illegible]



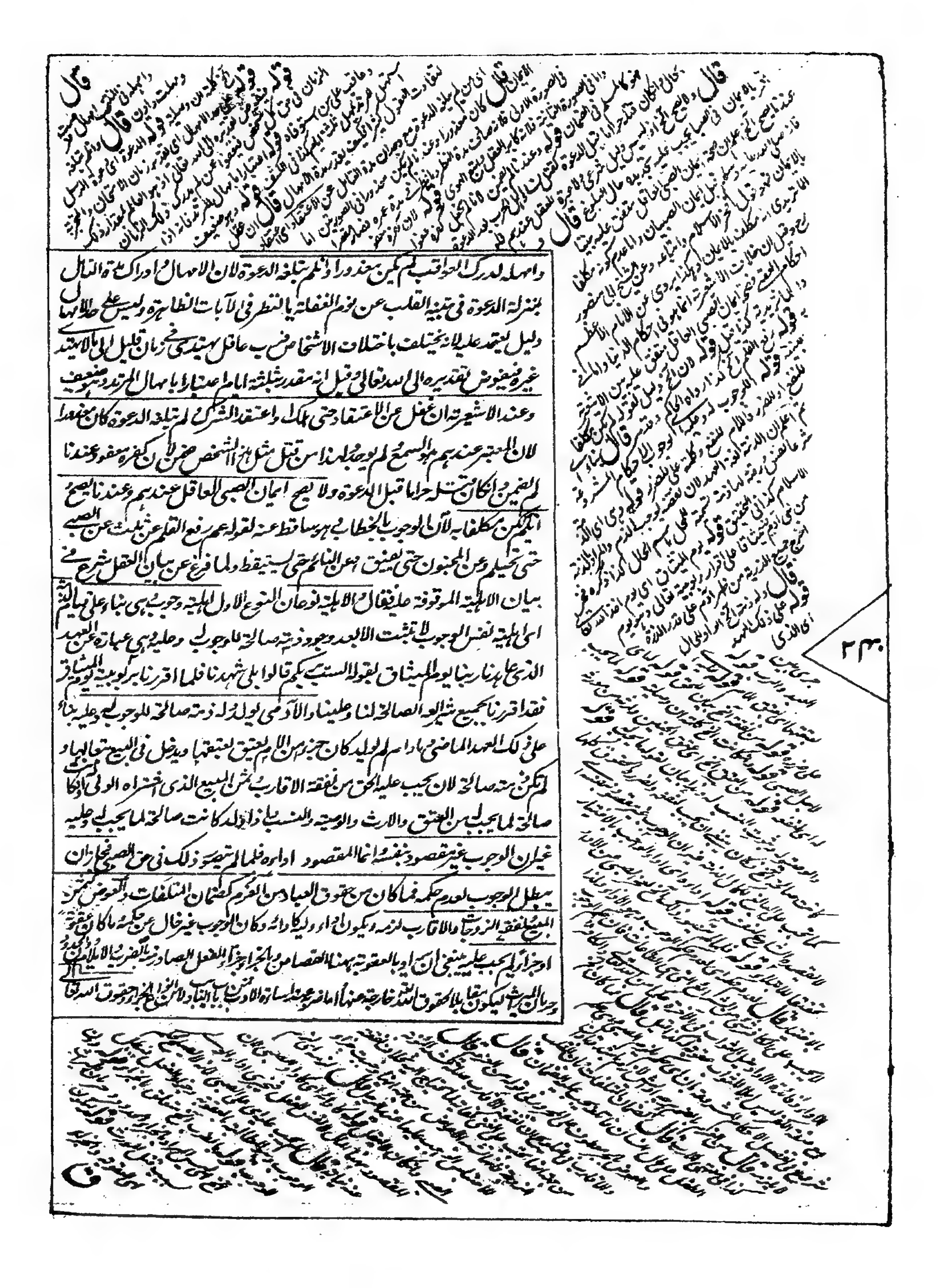
وذهب بعضهم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم
واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي تمثيل او تنظير والتي تتقدم
على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي قد يقام السبب الداعي والدليل
مقام المدعو والمدلول الخ اي من تتمة مسائل العلة بسبب انه يليق بيان اقسامها الآتية بين الداعي والدليل
فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل
اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان في ذلك امرا مخفيا لا يقف
عليه كل احد لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل الحدوث دليلا
على الشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يتعين عدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او اشتراه
من محرمها ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين حكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعي الدخول وللاحتياط كما في
تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس حيث اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام
والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو النظير مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر
والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعلى بيانه لم
يكن ثمة مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطي وانه لم يكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فقيل ان
الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي
وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي

يمكن في ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص والمحل الغرض بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير ما في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فيكون فائدته العلم
بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار
لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب احترز به عن العلة فينبغي ان يثبت عنده ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج الجزء كذا قيل وهو اقسام
الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه كوجوب الضمان على
صاحب حفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو ثقل الساقط لان
طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط
والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان ان احتفر في غير ملكه واما اذا
حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان
ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي الميعان الا ان الاصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق
عليه فيضاف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف ما فيه لنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم
الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه
في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب القفص فطار الطير اذ طيرانه
منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا
لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو
مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد
عبد آبق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد لعين هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم من كون
كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر ان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأة
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك ووجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحرف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالته وبالوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب ليصلح دليلا على الشرط

فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية لنقص الشرط بجميع الوجهين في المعين غير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق وان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين ثم الرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فلو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني لو رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود لا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان ثم ان رجع شهود اليمين مع شهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعنده فرع شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم فهذا بالاسلب انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة وليس سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي لا تصلح
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ
لا اهلية للخطاب بدونه وخطاب من لا فهم له قبيح وقد عسر في السنة انه خلق متفاوتا فاكثرهم عقلا الانبياء والاولياء
ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي
الف منهم لواحد وكم من صغير يتحرج بعقله بالحجر عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل
واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي
رح واحتجوا بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع اليقين فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها غير قابلة للفسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل
رؤية الله تع وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم
عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان يحتج بالعقول على العقل قبل الوحي لانه قال
اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا وح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج
وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة
ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فلو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال اذا اعانه الله تعالى بالتجربة



واهمله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي
غيره مفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا
لم يضمن لانه كان مستحلا حربا قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
لكن لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال الاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء
على ذلك العهد الماضي ما دام لم يولد كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولو
لم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي لما كانت
صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع والنفقة كنفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
او جزاء لم يجب عليه يعني ان اريد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب او الايلام اي الحدود
وحرمان الميراث ليكون متعلقا بالحقوق الله خارجة عنها اما ضربه على اساءة الادب فللتأديب ولان النوع الآخر من حقوق الله تعالى

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما لانهما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادهما
فيحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فانه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليهما اعني على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرج وهو منتف
ولما لم يمكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فيحتمل اي فيصح منه ما كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان فيجب القول بصحته من الصبي بلا تردد امره وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر ولكن يصح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا تردد امره لانه لو صحت صحة الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وما كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولايرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احد يكيد دمه ولا يجب عليه شئ كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض انما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان فان شرع فيما يجب تمامه بالمضي فيه ان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد ادائها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق العبد لعله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة يصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم السابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه حاجة الاكرانه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح اذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس من قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابويه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلعت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتادب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتي المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه اذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل هو في حالة الانتراء انه اذا اسلمت امرأة الصبي يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا والا بيانا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وقد الا لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعجزه فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين صاحبة الكفر والحرمان عن الميراث

منها جريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ثم وضع عنه الزام الاداء اى رفع عن الصبي الزام اداء
الايمان فلو لم يقر فى اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يحكم بكونه مرتدا وجملة الامر انه يوضع
عنه العهدة اى ما فيه الضرر للامر الكلي فى باب الصغر وقال الحكام ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة ولكن ما لا عهدة فيه جاز من الصبي
ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث
بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحرم من
ميراثه لان العقوبة وعهدة لا يتحملها الصبي وهو دعليه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان جريان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل
لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه وتسقط به العبادات
المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوهما من المجنون غير مشروع فى حقه لكنه اذا لم يمتد لحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات
كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر فى الصوم او قبل
تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى كل العبادات فقال وحد الامتداد
فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار وفى الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانه نهاية
حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
فيشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبي في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته ولا
ولو وكله ببيع مال غيره او اعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله اما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كون من استهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب
جزاء للافعال وان الجزاء هو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له شفقة عليه لا ولي
على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل
ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا تنفر الطبع عنه وتتغير حاله

فتكثر الغفلة بخلاف التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا ثم
بالنسيان ينبغي ان لا يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه
لا يغلب فيها ذلك لان حالة الصلوة مذكرة لها فلا يكون هذا النسيان غالبا فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في
حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تأخير الخطاب
والا منع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في
حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال
وهو ضرب مرض وفوت قوة لضعف القوى لا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء
كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا
او متكئا او مستندا لا ما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد وكان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم
يمتد الحق بالنوم فيجب قضاء الصلوة وان امتد الحق بالجنون فيسقط الاداء والقضاء في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه وقت صلوة
كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق لا يجب عليه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة
اولى ان يندر استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع فهو عاجز لا يقدر على التصرفات

وان كان بحسب الحس اقوى من آسيم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك ان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله لا يتغير والية اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء فيصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خشبة القصاب التي يسح بها ومسوم يده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يكون العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزي وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية مثل الشهادة والقضاء ونحوه كذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق بتحريره لا يخلو عن خلل ثم قال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق ثم بزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيحال كونهما لا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل وبحيث انه لا يمتنع ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون من جهة المالكية الا من حيث الامة...

حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأها واعدها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صاحب يد مكاتبه فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ويصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين المولى العتيق والمكاتب ولا ولاية له على احد النكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان الحر تحل له اربع نساء وللرقيق نصف ذلك لانه اي الرق لا يوجب عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان هو حر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي بكون الشخص ممن يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بداره اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا للمرتبة عن دية الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجد المساواة

٢٤٩

في المعنى الا الذي تبنى عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا تليق بها القصاص كما يجرى فيما بين الذكور الا

وان كان ينقص بل هما سيان لان من ام الذكر ومن الشارح يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فيمتنع

القصاص لعدم المساواة وصح امان الماذون عطف على قوله يقتل اي و لاجل كون العبد مثل

الحر في العصمة صح امان الماذون في القتال لا الماذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال

صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد الحرم يكون في حق غيره ضمناه وانما قيد بالماذون

لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند

محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين لعل فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره

بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد الماذون بما يوجب الحدود والقصاص وانكان يشترك

فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلافا مالية المولى بطريق

التضمن وبالسرقة المستهلكة بالاتفاق القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد

المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد

المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد

وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد

ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وتمام ذلك

الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة

وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه

وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت انه اي الحال ان الموت عجز خالص كان

المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام

ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء بالمال

كان المرض من اسبابها تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة لحق الغريم

والوارث ويكون بعض محجورا بقدر الدين الذي هو حق الغريم والثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا

قال ... لانه لتعلق ... قوله ... يكون اي هذا ... قوله ... فانه من الحوائج ... الاصلية ... قوله

بل اذا اتصل بالموت ويموت من في ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اول المرض لان يحجد

الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله لبعد ما

يتعلق به حيانه الح اي انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و

وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وبعضهم يتعلق فيما الفضل منها فيصح في الحال كل

تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال فلا يمنع

صحة هذا التصرف في الحال ضررا جذا فينبغي ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق

الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث

بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر

قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون ادى

في قيمته للغرماء والورثة واما اذا كان في المال فاز الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال

لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان

الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وفيما ذكر ح تم اعتاق الراهن عبدا

مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون

الرقبة اذ في الرقبة لبقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكر

بعد المرض لانهما لها من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء

وكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء

وهذا مما وافق فيه القياس النقل ثم جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس

لتادي بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص فظهر من هنا ان لا اداء للصلوة والصوم

حالة الحيض والنفاس ثم فرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يعد القضاء

...

ه قال يحيى بن معين احد عدي اسمه دينار ١٢



مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية
فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما قال الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار المقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار
الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والعين المودع يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق ولا امن غير ان تدخل في التركة وتقسم
على الغرماء والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمم
وهو ذمة الكفيل يعني المال تركة او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به اولاده
وانما يأخذ في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع لقضاء دين انسان به لان
الكفالة فانه يصح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله و
المطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن لم يؤخذ الكفيل به في الحال لان الاصيل والعبد المحجور غير
مطالب به في الحال لحجره البالغ في حقه وزواله في حق الكفيل ثم اشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى المشروع حقا للميت لبقى له ما تقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس للابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لان روحه تتشفى لنيابتهم ولعلمهم يوفقون بسبب من المعاش بالدعاء والصدقة
له فيصرف الى من يتصل نسبا اى قرابة او سببا اى زوجية او دينا بلا النسب والسبب يعنى يوضع
فى بيت المال ليصرف فى حوائج المسلمين لهذا اى لان الموت لا ينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقى المكاتب حيا يؤدى بدل الكتابة الى ورثته
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال اكثر لبدل الكتابة
وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ماله ميراثا
لورثته ويعتق اولاده المولودون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده ان يكتسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا سقوطه
على قول العقيبة ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك النكاح فى العدة وانما المالك
هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه لعدها قال الشارح يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها
لقوله عليه السلام لعائشة رضى الله عنها لو مت لغسلتك الجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته
كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعنى تبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون ابتداء كلام فيقع مبتدأ وخبره انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما
يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر
القاتل وقد وقعت الجناية على الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق لسبب انعقد للميت لان المنتفع بحيوته
فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث



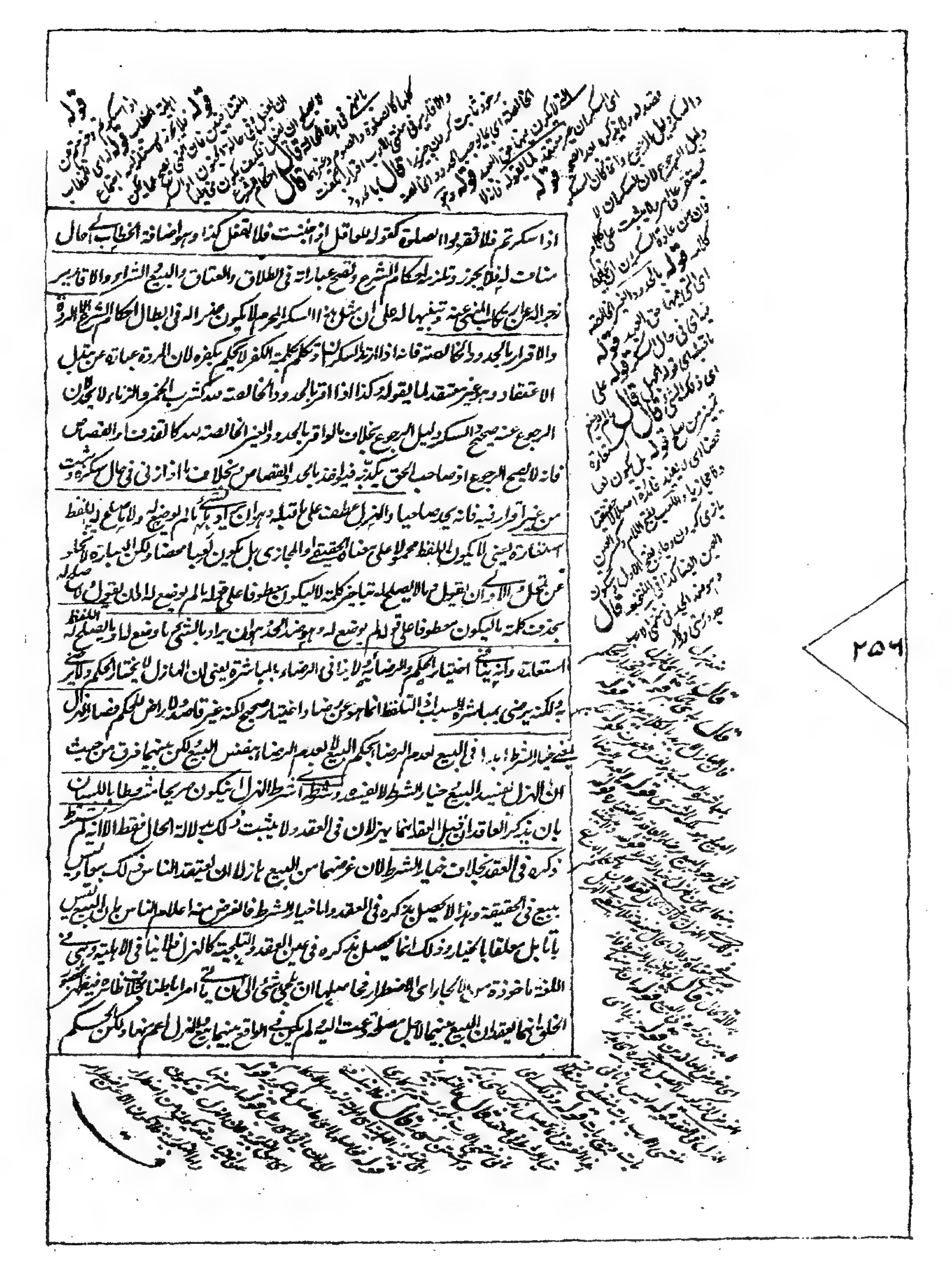
لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان اما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله فهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل ذلك على نحو ما قال اسلافنا وان كنا
لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن
انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاءهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ بها يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام

ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكت عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد علمه به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او مسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق ولعلها لم تخبر به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى لو علما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام المانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل

وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل او المأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين وان المتأخرين شرب المسكر والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب اذ انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

مبني للمفعول من باب طلب ... اذا اشتد وقذف بالزبد ونحوه نقيع الزبيب هو النيء من ماء الزبيب ... الى ان يقذف بالزبد بعد الغليان كذا في [illegible]



اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقولك للعاقل اذا جنبت فلا تغتسل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
زجرا له بارتكاب المنهي عنه تنبيها له على ان شيئا من السكر المحرم لا يكون عذرا في ابطال احكام الشرع الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله كذا اذا اقر بالحدود الخالصة كحد شرب الخمر والزنا لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة كحد القذف والقصاص
فانه لا يصح الرجوع لان صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت
من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد باللفظ ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ
استعارة يعني ان لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي والمجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو
عن تحمل الا ان يقال ما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له لان القول صالح له
بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به لا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به لكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل
بمنزلة خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بالحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لا يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس
ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجية كالهزل فانها لا تنافي الاهلية وهي في
اللغة مأخوذة من الالجاء اي الاضطرار وفي اصطلاحهم ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنا خلاف ظاهره فيظهر
الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لا لاجل مصلحة دعت اليه لم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن حكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر
ليظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس لا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل فسد البيع لا يوجب
الملك ان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا في نفسه لا فاسدا وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي
الذهن عنها او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نتواضع في القدر ونظهر بحضور الناس الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار للتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
الذي هو ليس باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون البيع بالالف الذي هو خارج في البيع شرطا فاسدا

٢٥٧



فلو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف الآخر
ان لا يكون مقابلا بالمبيع فكان في حكم الهزل والسكوت عنه سواء كما في النكاح وفي رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وكذا
ذلك في الجنس بان يتواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق بينهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف و
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى المسمى بالصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع فيفسد البيع
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن
القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استيفاء
البضع فان هزلا باصل النكاح وقيل لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يجعلا بينهما ان يكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الالفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون لتصحيحه اي العقد مقصودا
فيرجح جانب التسمية على الهزل هذا ان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى فالمال لا يجب به وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل احد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا
على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

قال في الطلاق والخلع بان الهزل طلاق قال بالبناء اي على المواضعة السابقة او بالاعراض اي عن تلك المواضعة او بالاختلاف بان قال احدهما بالبناء وقال الآخر بالاعراض قوله لا يحتمل الخ فان الخلع لا يحتمل الرد والتراخي قوله واذا لم يحتمل اي الخلع قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او على الاعراض اي عن تلك المواضعة او عدم الحضور اي عدم حضور شيء من البناء على المواضعة والاعراض عنها واما لم يذكره المصنف لانه كالاعراض او الاختلاف في البناء

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصلها او بقدره او بجنسه
لان الهزل بمعنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا تجب المال
الا ان شاءت المرأة فتجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا
على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض
النسخة السابقة بهذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا و
ان في غير صورة البناء فذكر كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو
الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون لكن في التقرير بان يوضعا على
ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بنائهما على المواضعة بعد المحاجة
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وانكان مؤثرا في
المال ولكن المال تابع فيه لا ينفك بحيث يكون المال تابعا فيه قد تنفيخا قبل ان المال مقصود فيه ومسلم
ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل في حكمه انه
لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وانكان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في
حق الثبوت لان المال في النكاح انكان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ
لا يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر واما
عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر لظهور بطلان الهزل
وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان
في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها



للتنجيز الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقت البيع وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات واما ان كان ذلك اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن
بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار
كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي التلفظ بالفاظ الكفر هازلا يصير كفرا ويرد عليه كيف
يكون كفرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره باللفظ الذي هزل به من غير اعتقاد لكن
بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو
السرف والتبذير اي تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع مال السفيه عنه اي عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من
الصغار والنساء اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليها لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت
اليكم لاجل [illegible] تدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير في هذه
المدة جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا واذا ضوعفت
ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعد هذا القدر اي عدم اعطاء المال [illegible] عليه لكنهم اختلفوا في انه هل يحجر عليه
وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما ذكرنا الا في السفه عندنا

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة
فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل اما فيما يبطله
يحجر عليه نظرا له كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته ويتبعه سائر تصرفاته لانه يبذر ماله بتبذير
فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن
موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة ايام انه لا ينافى الاهلية اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة
البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد
جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى مضر بالصوم وغير مضر فيتعلق الرخصة
بنفس المرض بل بالمضر بالصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة
ايام اخر لا فى اسقاطه لكن لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام
المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض
اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا فى اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه المرخص للفطر موجود فصار عذرا
مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر
المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال الصحة
تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر اى
الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى عم فانه كان يقصر
المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم العلة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا تقضى
ثلثة ايام فى السير فكان القياس يقتضى ان لا تثبت الرخصة بمجرده لكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة
فى حق الجميع اذ لو توقفت الرخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلا خطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ
بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطيها لا يحد ولا يصير آثما كاثم الزنا
وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما كاثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطاء ووجبت الدية اذا قتل انسانا خطاء لان كلا منهما من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن
نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان
يصدق الخصم ان صدور الايجاب منك كان خطاء اذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضا
والاكراه عطف على ما قبله وتحقيق الاكراه والغرض المترتبة عليه هو حمل الانسان على ما يكرهه لا يريد ذلك الانسان
مباشرته لولا الحمل عليه وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي
الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن كذا فيعدم
رضاه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب
الذي لا يخاف على النفس التلف فانه يبقى اختياره لكن لا يرضى او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
بحبس ابيه او نحوه فان الرضا والاختيار كلاهما باقيان في الاكراه بجميع الاقسام لانه خطاب بالاهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والاهلية امر مستمر من خطره او رخصته يعني ان الفعل المكره عليه منقسم الى الاقسام الآتية في بعض المقام

٢٤٣

العطش فرض كأكل الميتة اذا اكره عليها بما يوجب الالجاء فانه لو لم يفعل فيه لك او صبر حتى يموت يعاقب عليه لالقاء
النفس في التهلكة وفي بعضها العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها بعد الاكراه الملجئ وفي بعضها
العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضها العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان
في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع حرمته بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل الاباحة
الى آخره لا تدخل لها في الفرض او الرخصة او لو كان المراد بها اباحة الفعل مع رفع الاثم في الصبر الفرض ما يكون
بدون الاثم في الصبر والرخصة فان فطر الصائم المكره ان كان مسافرا فهو فرض وان كان مقيما فرخصة لم يجد تساوي
الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب يكون مباحا مطلقا فيما فيه الاختيار الا في الاكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فاما فعله اختيارا صحيح او اختيار المكره بالكسر فيجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما
الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره
بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال يقتصر منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره هو فاعله بالفعل ثم فرع على هذا القول فقال في الاول
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة وغيره
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول في مدة الايلاء والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد فتكلم بها لم يبطل بالكره فتقتصر على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا لاجازة
لعدم ... الاكراه ويصلح البيع الفاسد للاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت القرينة
على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن الانشاء لانه
ليتصل المجاز ... دليل الكذب هو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال في انه لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره على الزنا ... الحد ...

انكان صبيا نما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره ياثم الآكل ولا الآمر ولكنهم اختلفوا فى حق الضمان فقيل يجب الضمان

على المكره دون الآمر وانكان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره

على اكل مال نفسه فانكان جائعا لايجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت الى الاكل وانكان شبعان تجب عليه قيمته لان

منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه

من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فانكان مع غير امرأته فيجب عليه

الحد ويكون آثما ولا تنقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتى وانكان مع امرأته فى الصوم او الاعتكاف او الاحرام

او الحيض فينبغى ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل بان يأثم هو ويجب ما يجب من القضاء او الكفارة والضمان

ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر أم لا والثانى اى القسم الثانى من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون

آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال الغير ليتلفه او على نفس احد ليقتله فيجب القصاص على

المكره بالكسر انكان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند ابى حنيفة رح وقال محمد وزفر

رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقى وانكان الآخر آمرا وقال الشافعى رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما

المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لايجب عليهما لكون الشبهة دائرة فيهما وكذا الدية على عاقلة المكره انكان القتل خطأ وكذا الكفارة

ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه والا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى

الاقسام الاربعة بعنوان آخر وانكان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا

تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لايحل بعذر الاكراه قطعا اذ فيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا

هالك حكما اذ لاتجب على الام نفقته ولا يجب على الزانى تاديبه وانفاقه فهو داخل فى الاكراه الحظر وقيل هذا

فى زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها فى ذلك وليس فى التمكين معنى

قتل الولد الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط

الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لاتنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه

فى ذلك سواء فلا ينبغى للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه فى

حكم العدم فكان قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره لتصيرها حلالا لا استعمال فهو

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فان حرمته قبيحة وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو اصل تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه اذ احتملت الرخصة كتناول مال الغير فانه حرام لحق الغير يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط بعذر الاكراه لكن يترخص فيه لدفع الشر وليعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن حقيقته لعبده وال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض للقسم الاول اباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسمين الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عدة السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون لاسيما بحصول حرمة نبينا شفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم

يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة خمس من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداءه في غرة شهر المولد من ربيع الاول من السنة المذكورة وفي ذلك كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

لله
خاتمة الطبع

حمد المن وصف نفسه بالبقاء وسمه على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي **ابو الحسنات محمد عبد الحي** اللكنوي الانصاري الايوبي ان احسن كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب **منار الانوار** للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ عشرة وسبعمائة احد من مجدّدي القرن الثامن ولذلك طار في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و احسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف **بشيخ جيون بن ابي سعيد** بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميٹهوي اللكنوي اختصره من الشروح كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح ابن الملك وغيرهما وسماه **نور الانوار** وفرغ من تسويده في التاريخ السابع من شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على النسخة المكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاءه اميٹهي حفظ القرآن وانتقل الى قصبات القورب واخذ العلم من علمائها وقرء فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي القورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في احافظة قوية يقرء عبارات الكتب الدرسية ورقا ورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميٹهي ودفن بها ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في آثار هندستان للفاضل اليلمعي المولوي غلام علي آزاد البلگرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام وابي القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه

ابى لسان يصير العبد مع من ❊ دري من اباديه ولمي وما عظمي ❊ ومن عشت دهرا تحت اكناف ظله

اروح بافضال اغدو بالنعم ✤ وفزت بالعلم منه عز الكتابه ✤ وذاك لعمري حسرة المتعلم ✤ ينزهني في ظاهري وسرائري ✤ بارشاده عن كل ريب وماثم ✤ وارث الانبياء والمرسلين ظل الله تعالى في العالمين مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وجنياته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار يستضئ به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد من سكان سكندرفور وفرغ من ختامه حين فرغ الشرح المذكور وله رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها سنة ١٢٦٣ حين اقامته في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعدا ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه سنة ١٢٦٦ حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتتم في حاشية بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المولف والبسيط فرغ عنه سنة ١٢٦٧ حين اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد العضدية لجلال الدين فرغ عنه في جونفور سنة ١٢٦٨ ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطاهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا سنة ١٢٦١ ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا سنة ١٢٦٣ ومنها الايضاحات لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها سنة ١٢٧٠ حين فرغ عليه المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه سنة ١٢٥٦ في اللكنو ومنها كاشف الظلمة في بيان اقسام الحكمة فرغ عنه سنة ١٢٥٤ في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة ١٢٥٥ في الجونفور وهو متن متين في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اليلمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد سنة ١٢٧٢ قرظ عليه علماء الحرمين الشريفين ووصفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية لشرح رسالة العلامة محب الله الآله آبادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه سنة ١٢٧٢ في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه سنة ١٢٧١ في حيدراباد ومنها القاء المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنو ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء فرغ عنه في اللكنو ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنو ومنها خير الكلام في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبراباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن فرغ عنه في الجونفور سنة ١٢٥٢ ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس والحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جونفور ومنها الاقوال الاربعة
لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة ١٢٧٩
وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل حلول
موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع
فيها سنة ١٢٨٤ فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعمري لو تم لبلغ عشر مجلدات كبار
ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو ست
اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الا وله تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان سنة ١٢٣٩
فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم لغاية الشوق فقرأ كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم
فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى
غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا
محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف
فضله في الاكناف رحمهم الله نسبه ينتهي الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلما توفي والده سنة ١٢٥٣ اشتغل بتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم
والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى سنة ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكرم مولانا
المفتي محمد اصغر المتوفى سنة ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق
شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتاليف مولانا المفتي محمد يوسف ابد الله فيضه وحفظه عن حجبات التكثيف
والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا القدح فيه
ولا الحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤوس العالمين والبقاء لكن قرأ اكثر الكتب الدرسية بحضرة
عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس بمجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان ذكيا
تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره يغبطون ولقوله يعتنون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا
وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة [illegible] الى البلدة المعروفة بباندا حفظها الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها
النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع
سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت انا في
ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جونفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس
تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش
المتوفى في المكة المعظمة سنة [illegible] المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من
الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدراباد صانها الله تعالى عن الشر والفساد في سنة ١٢٧٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المنارية ديوان المالك النظامية آصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ياقي ارباب التحقيق الى حقيقة السنية من كل فج عميق وتوجه اصحاب التدقيق الى سدته العلية من كل مرمى سحيق مويد الدين القويم كاشف الطريق المستقيم شجاع الدوله مختار الملك النواب السيد تراب علي خان بهادر سالار جنگ لازالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد الالف والمائتين تشرفت بزيارة الحرمين الشريفين وكنت معه تحضر بخدمة الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر المحدث بحرم الله المتعال مولانا المفتي محمد جمال الحنفي المتوفى في ذي القعدة سنة ١٢٨٤ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المعتبر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا مولانا احمد بن زين بن دحلان الشافعي فسح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الابل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل والفضائل مولانا علي الحريري ملك نابلسي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا محمد العزب الشافعي ومنهم محيط انوار الولي مولانا عبد الغني المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد مولانا عبد الرشيد ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدر اباد فوضه مدار المهام العماد العالية النظامية سنة ١٢٨٢ هجري بحكم محبس الاستظام وقضى لغاية العز والاحترام وفي الجمادي الثانية سنة ١٢٨٣ ترخص وسافر الى لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاحه وكان ارباب الوطن يصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدراً مقدوراً وكان ذلك في الكتاب مسطوراً لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجح اطاعة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدر آباد في اوائل الجمادي الثانية سنة ١٢٨٤ ووصل بها في شهر رجب، وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ولم يكن في ذلك الوقت مريضاً كانه جالس يقول للاصحاب يقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل الاجل قريب اخبرني الله تعالى به فمرض مرض الموت في صفر المظفر سنة ١٢٨٥ فاشتد مرضه كثيراً وكان ذلك مرا متقضياً ورأى في آخر الجمادي الاولى في المنام كان رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب وفاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البرء والشفاء فلم ينفعه دواء والطبيب وعجزت عن الدواء عقول اللبيب الى ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يجيزني بجميع ما قرأت لديه من كتب المعقول والمنقول بما اجازه شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالعداء الزمان ليصر على فقد العلماء ويكب على افتقاد الفضلاء فالى الله المشتكى من هذا الزمان ليصر على اساته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاه یوسف القادری من اولیاء الدکن فصلینا علیه بعد صلوة الظهر و دفنا حسب الوصیته ولی فی ذکر خصائله الحمیده و شمائله الفریده و ما وقع له من زمان ولادته الی آخر عمره رساله مستقله مشتمله علی فصول

هی لمهمات اصول سه
وانا الذی راین باحکام ضت
کانت علیک النفس قدما حاذره
یا صبری ارحل لیس قلبی فارغا
عینا به انسان قطب الدائره
یا نفس صبرا فالتاسی لائق
حاز العلا و المعجزات الباهره

والنفس ان ضیت بذا بحت وان
عن ربنا البر المهیمن صادره
ذریت فیه فلیت انی لم اکن
سکنت اخران عدت متکاثره
یارب فارحم واسق ضریحه
بوفات اعظم شافع فی الآخره

لم ترض کانت عنه ذلک خاسره
من شاء بعدک فلیمت انت الذی
اولیت انی قد سکنت مقابره
یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
بسحائب من فیض فضلک عامره
المصطفی زین النبیین الذی

فتوجه ذو المروة والامتنان صاحب البر والاحسان **محمد علی بخش خان** اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع لوز الالوامع حاشیته المسماة **بقمر الاقمار** فاعطی النسخة الشرح التی صحهها مولانا المرحوم من النسخة التی صححت بید المصنف فانتخبت وطبعت و قد جهد غایة الوسع والطاقة حین الطبع فی التصحیح والمقابلة الفاضل المزین عرائس افکاره بانوار الحلی **المولوی محمد معشوق علی** سلمه الله القوی آخر دعونا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعین

قطعه تاریخ وفات جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنه الله تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندر پوری صانه الله عن الشر المعنوی والصوری المتخلص به عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم
رفع الله عنه ما عثره
فی الدعاء الذی لعبید له
قلت تاریخ موته عفره
۱۲۸۵ھ

ایضاً

گرد رحلت چو فاضل بیمثل
دامن از اشک گرم نم دارم

در فارسی

در فراقش بها الم دارم
پئے سال وفات از عاجز
همچو اوراق گل ز شبنم تر
هاتف غیب گفت غم دارم
۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم
عجب اونکا تھا علم و فضل و هنر
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تھی
نمایان هوا شمس کا پھر کچھ ضرر

نه مثل اونکا عالم مین آیا نظر
هزارون هوی درس سے مستفید
نصیحت مین اونکے بهت تھا اثر
طبیعت نے نقشه دکھایا کچھ اور

وه جامع تھے معقول و منقول کے
هوئے اونکے شاگرد سب نامور
بخار اونکو عارض هوا چند روز
علالت بڑھی اونکی شام و سحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤن
دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
ہوا اپنی آنکھون مین عالم سیاہ
پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر

نہ کی اونکی تدبیر نے کچھ اثر
خدایا اونہین اپنی رحمت سے دے
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
لکھا اونکی رحلت کا عاجز نے سال

تھی انیسوین[19] ماہ شعبان کی
بہت حور و غلمان موئے گھر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
ہوا عالم انجام بخیر
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل علمی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اللہ الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
ندا آمد ز ہاتف مات بالخیر
۱۲۹۵

بسوی روضہ جنت ازین دیر
ایضاً از عالم سوی مادہ عرفی برآمد

ز روی آگہی بہر وفاتش
والعاقبة هی للمتقین
۱۲۹۵

ریختہ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم فیض وقار باکمال
عرش سے محو فرشتے سنگ لیکر دیگئے
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا مین نے سوال

جنکو القاب خردمندی ہنر و دی گئے
دار فانی سے اونہون نے جو کیا ناگاہ کوچ

ایضاً

اونکی جب تیرین نہ بانیکی صفت کرنی لگا
رنج بی پایان ال عالم کو یکسر دیگئے
چرخ سے آواز آئی داغ دل پر دیگئے
۱۲۹۵

فہیم و ذکی عالم باوقار
نہین اونکا عالم مین ملتا سراغ
کیا مین نے تاریخ کا جو سوال

سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر

قطعہ تاریخ از مشہدی

جنہین لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
ہا اونکے رتبے کو جنت مین باغ
ملک جسے بولا کیا گل چراغ
۱۲۹۵

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم

وا دریغا حسرتا دردا درون خاک رفت
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۹۵

سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبہ و برادر من
حاجی کعبہ بود او بخدا
نام او شہرہ بہفت اقلیم
شد از وزیب جنت الماوا

بود از بندگان خاص خدا
نے شدہ مثل او بعلم و عمل
بود عبد الحلیم مولانا
بست و نہ[29] بود از مہ شعبان

عالم و حافظ کلام شریف
گشت سازد فلک اگرچہ وفا
کرد رحلت چو او بہ ملک دگر
کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتف گفت سال تاریخش
عالم باعمل نمود قضا
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبد الحلیم آج
ہوئے راہی سوئے ملک بقا آہ
خیال آیا لکھوں تاریخ اشرف
کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ
۱۲۸۵ھ

ایضاً

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب
آہ ز جور فلک صاحب خلق عظیم
رفت ز دنیائے دون گشت بجنت مقیم

بس بجہان باز شد نکتہ سخت و سقیم
واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم
کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو

گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او
از ہمہ عالم گذشت رخت ز گیتی ببست
نادی این سبلین در رہ حق مستقیم

واقف راہ خدا مولوی عبد الحلیم
۱۲۸۵ھ

تمت

اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواصی علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع ترد یک و دور عنایت فرمایان عینیت وحضور کے عرضہ پرداز ہی کہ ان دنون کتاب نور الانوار محشی قمر الاقمار از تصنیف و تالیف جناب الدماجد قبلہ وکعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا واستاذنا حاجی محمد عبد الحلیم اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تبرہ مین محشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و شفقت مرغوب حسب فرمائش خود بیچ مطبع علوی کے مزین بطبع کرایا مین نے و درخواست حسب ماد قانون بستم ۱۸۴۷ع واسطے ادخال ہی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت محشی و مولف پر نظر فرماکے عروس مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اٹھاوین و الاحسب منشاء قانون مذکور سزا وار نقصان ہونگے محنت برباد جائے گی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخ مطلوب ہون نزدیک محلہ دو ہون ٭٭٭ شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین محمد علی بخش خان مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زر منگالیوین سلہ بر سوالان بلاغ باشد و بس ہن

الراقم

محمد عبد العلی
ابو الحسنات

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہی مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

محمد علی بخش خان
مہر مطبع علوی